



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

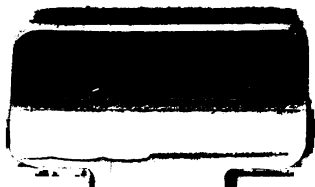
Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>





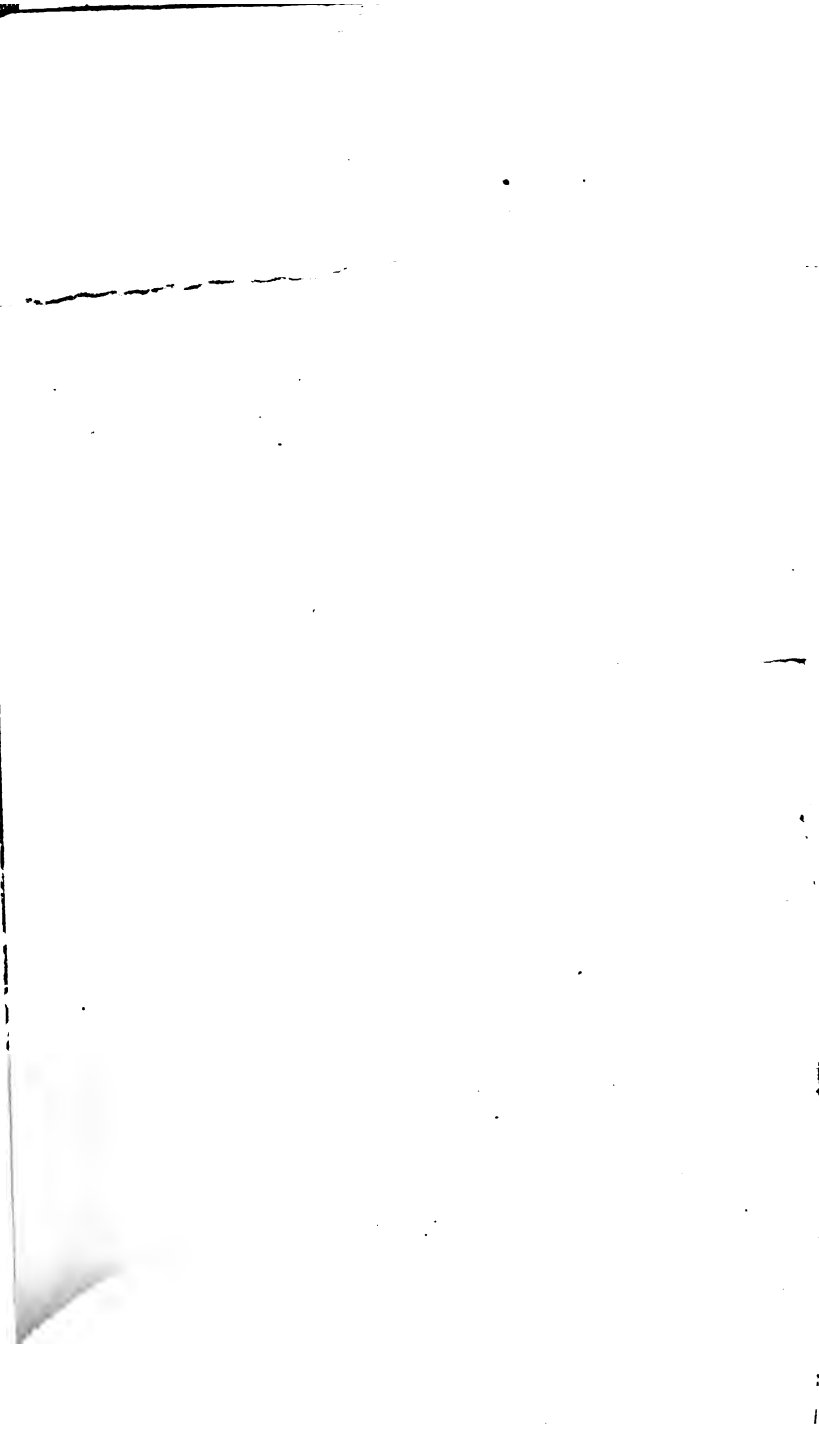
Grad. R. R. 3

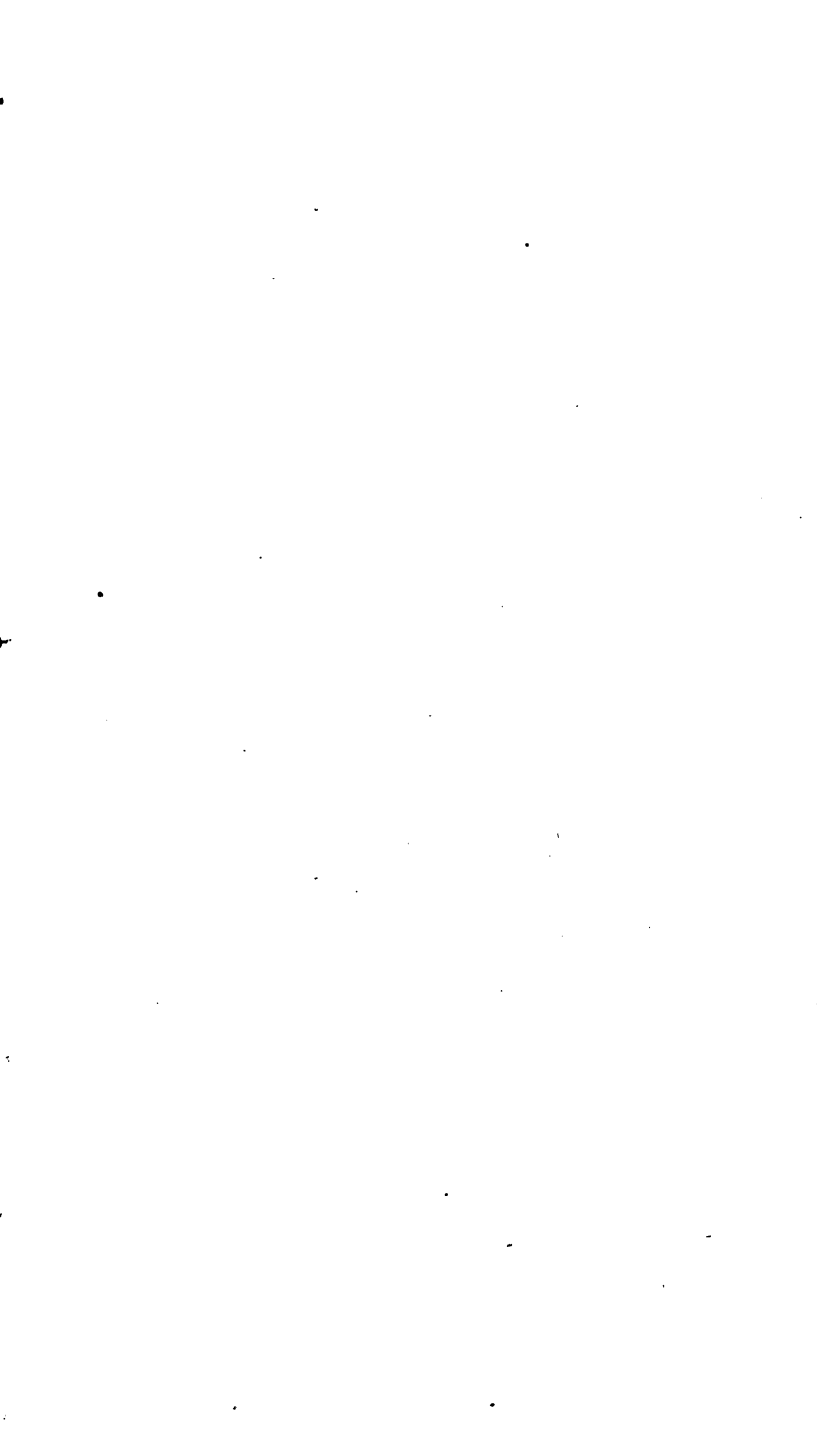
B

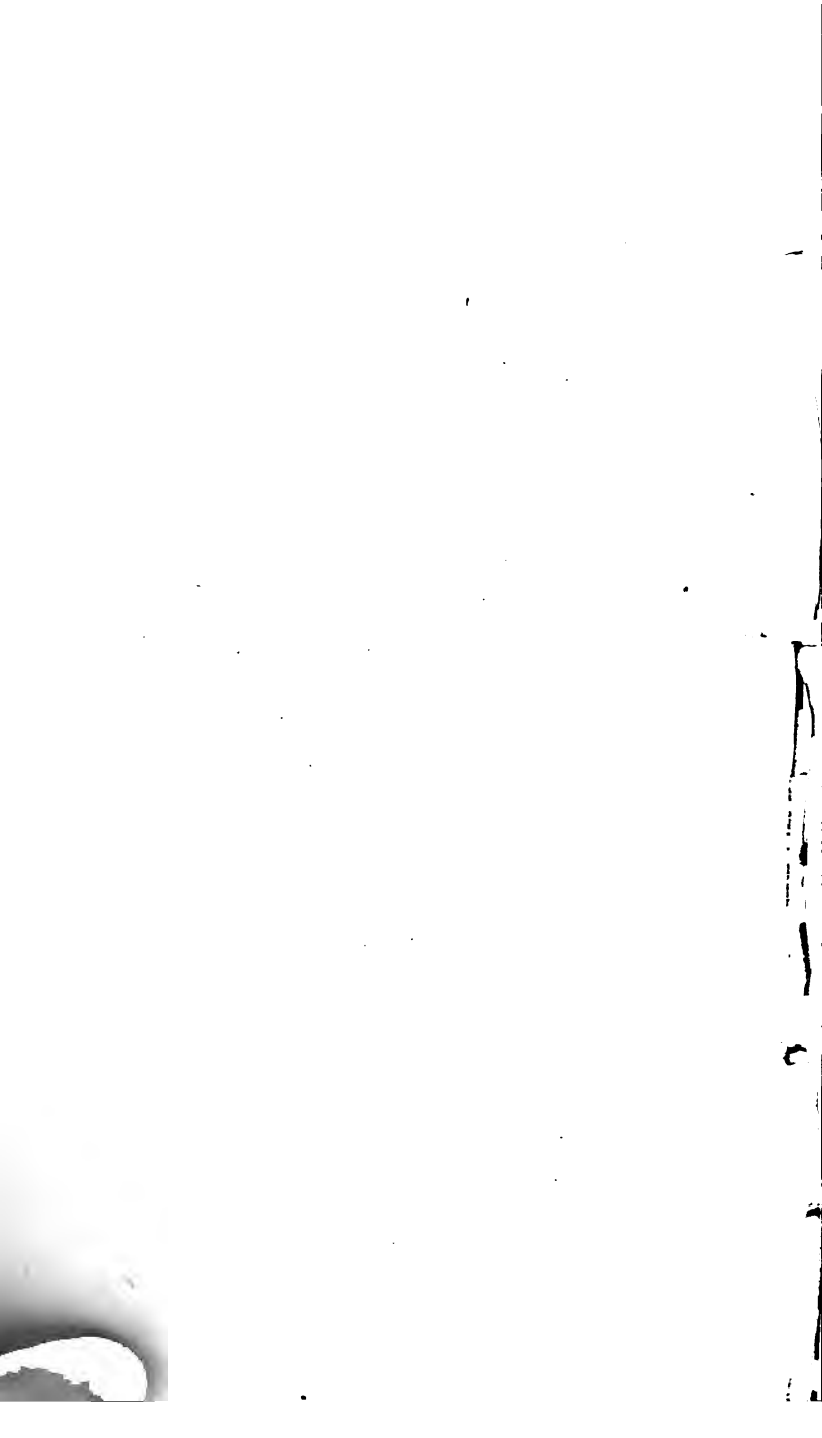
1532

F5

1844







Bibliothèque Philosophique
DE
LA JEUNESSE

APPROUVÉE PAR M^{GR} L'ARCHEVÊQUE DE PARIS.

PHILOSOPHIE
DE
THOMAS REID

EXTRAITE DE SES OUVRAGES,

AVEC UNE VIE DE L'AUTEUR, ET UN ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE,

PAR L'ABBÉ P. H. MABIRE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE DANS L'INSTITUTION DE M. L'ABBÉ FOILOUP.

SECONDE SÉRIE.

Essais sur les facultés actives de l'homme.

Indicabo tibi, o homo, quid sit bonum.
Mich., cap. vi, v. 8.

A PARIS,

CHEZ JACQUES LECOFFRE ET C^{IE}, LIBRAIRES,

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29,

CI-DEVANT RUE DU POT DE FER SAINT-SULPICE, 8.

LIBRAIRIE Marcel LAROSE

11, RUE VICTOR COUSIN.

entre les rues Cujas et Soufflot

CLASSIQUES, DROIT, MÉDECINE,

SCIENCES, LITTÉRATURE, &c.

ACHAT & ÉCHANGE

**BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE
DE LA JEUNESSE.**



PHILOSOPHIE DE THOMAS REID.

BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

DE LA JEUNESSE,

PUBLIÉE PAR UNE SOCIÉTÉ DE PROFESSEURS.

Sur l'Étude des facultés de l'âme :

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME, la Logique et Traité du libre arbitre ; par Bossuet. *Nouvelle édition*, augmentée d'une Introduction de l'éditeur. 1 vol. in-12.

PHILOSOPHIE DE THOMAS REID, extraite de ses ouvrages, avec une Vie de l'auteur et un Essai sur la philosophie écossaise ; par l'abbé P. H. Mabire, professeur de philosophie dans l'institution de M. l'abbé Poiloup. 2 vol. in-12, formant deux séries. 8 fr.

Première série.

ESSAIS sur les facultés intellectuelles de l'homme. 1 fort vol. in-12. 3 fr. 50 c.

Seconde série.

ESSAIS sur les facultés actives de l'homme, suivis de la Vie de Thomas Reid, et d'un Essai sur la philosophie écossaise ; par M. l'abbé Mabire. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 c.

Sur les fondements des connaissances humaines :

TRAITÉ des premières vérités, et de la source de nos jugements ; par le P. Buffier de la Compagnie de Jésus. *Nouvelle édition*, augmentée d'une notice et de notes critiques par un professeur de philosophie. 1 vol. in-12. 2 fr. 25 c.

Sur la Logique :

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE, par Gravesande ; suivie d'une Dissertation sur la certitude historique, par l'abbé de Prades. *Nouvelle édition*, augmentée de notes. 1 vol. in-12. 2 fr. 25 c.

LA LOGIQUE ou l'Art de penser (logique de Port-Royal), contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement. *Édition classique*, précédée d'une introduction, où l'on donne quelques avis pour étudier avec fruit cette logique. 1 vol. in-12. 2 fr. 60 c.

Sur la Psychologie rationnelle et sur la Théodicée :

OEUVRES PHILOSOPHIQUES du cardinal de la Luzerne. 2 vol. in-12, formant deux séries. 3 fr. 50 c.

Première série.

DISSERTATIONS SUR LA SPIRITUALITÉ DE L'ÂME, la liberté de l'homme, la loi naturelle et la certitude morale ; précédées d'une Notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur. 1 vol. 1 fr. 75 c.

Seconde série.

DISSERTATIONS SUR L'EXISTENCE ET LES ATTRIBUTS DE DIEU, et sur la révélation en général. 1 vol. 1 fr. 75 c.

SOUS PRESSE.

TRAITÉ de l'existence et des attributs de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion ; par Fénelon. *Nouvelle édition*. 1 vol. in-12.

OEUVRES PHILOSOPHIQUES DE DESCARTES. *Édition classique*. 1 vol. in-12.

PHILOSOPHIE

DE

THOMAS REID

EXTRAITE DE SES OUVRAGES,

AVEC UNE VIE DE L'AUTEUR, ET UN ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE,

PAR L'ABBÉ P. H. MABIRE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE DANS L'INSTITUTION DE M. L'ABBÉ POILLOUP.

SECONDE SÉRIE.

Essais sur les facultés actives de l'homme.

Indicabo tibi, o homo, quid sit bonum:
MICH., cap. vi, v. 8.

•••

A PARIS,

CHEZ JACQUES LECOFFRE ET C^{ie}, LIBRAIRES,

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29,

CI-DEVANT RUE DU POT DE FER SAINT-SULPICE, 8.

—
1846.

10

grad B. B. 3
Tignaud
3-13-29

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR.

Le volume par lequel nous terminons la philosophie de Thomas Reid renferme les *Essais sur les facultés actives de l'homme*, le dernier travail considérable qui soit sorti des mains de l'auteur. On y trouve développés avec une étendue suffisante, et avec un remarquable talent d'analyse et de raisonnement, les points qui servent de base à la morale générale. Le premier Essai traite de la *puissance active*, et détermine le sens des termes *cause, force, puissance*, etc., qui dominent les questions morales. Le second renferme d'importantes observations sur la *volonté*, sur l'*influence des motifs* et sur les *opérations* de l'esprit qu'on peut appeler *volontaires*. C'est dans le troisième, le plus étendu et le plus riche de tous en théo-

427638

ries neuves et judicieuses, que Reid expose la doctrine des *principes actifs*, et qu'il décrit en détail les faits moraux de notre nature. Le quatrième Essai, qui traite de la *liberté*, mérite, ce nous semble, d'être signalé comme le chef-d'œuvre de l'auteur; c'est le travail le plus solide et le plus exact que nous possédions sur cette matière. Le cinquième Essai est consacré à la *Morale* proprement dite; il termine convenablement cette suite de travaux, où la doctrine, partout irréprochable, se présente avec l'autorité que donne à l'enseignement philosophique l'amour sincère de la vérité et de la vertu.

L'Appendice qui termine le volume renferme deux morceaux d'une certaine étendue. Le premier est une Vie de Thomas Reid, extraite de l'*Histoire de la Vie et des ouvrages de Thomas Reid*, par Dugald Stewart. Nous avons cru devoir nous borner aux renseignements donnés par le disciple, pour bien faire connaître le maître. Nul autre n'a été mieux instruit des événements de cette vie simple et

paisible; nul n'a pu mieux décrire les travaux et le caractère du philosophe, dont il s'est toujours fait gloire d'être le docile interprète. Dugald Stewart semble, du reste, avoir épuisé la matière; il serait impossible en France, et, sans doute, difficile en Écosse, de trouver des traits de quelque importance à ajouter au tableau qu'il a tracé. Peut-être le portrait de Reid est-il un peu flatté dans cette biographie, qui semble presque un éloge. Nous ne croyons pas qu'on puisse nous reprocher d'avoir mis à le reproduire un excès de complaisance. Nous avons rendu l'impression qu'on éprouve en lisant la Notice de Dugald Stewart; il serait injuste à un étranger d'ôter quelque chose à cette renommée, contre laquelle ne dépose aucun témoignage. Nous aimons mieux, en tout cas, l'excès de la louange que celui de l'indifférence ou du blâme.

Le second morceau contenu dans l'Appendice est un Essai sur la philosophie écossaise. Nous considérons cette philosophie dans son *origine*, dans sa *méthode* et dans ses *doctrines*,

dont nous nous sommes efforcé d'apprécier et de faire ressortir le caractère et la portée. Il nous paraît désirable que cette philosophie, si raisonnable et si éloignée de tout excès, pénètre dans l'enseignement élémentaire, qui ne peut manquer d'y puiser des vérités utiles.



ARCHEVÊCHÉ DE PARIS.

DENIS-AUGUSTE AFFRE, PAR LA MISÉRICORDE DIVINE ET LA GRACE DU
SAINT SIÈGE APOSTOLIQUE, ARCHEVÊQUE DE PARIS.

D'après le rapport qui nous a été fait sur une *Bibliothèque philosophique de la jeunesse*, éditée par MM. Jacques Lecoffre et C^{ie}, et qui se compose actuellement des ouvrages suivants : 1^o *La Connaissance de Dieu et de soi-même, traité du libre arbitre et la logique*, par Bossuet ; 2^o *Philosophie de Thomas Reid* ; 3^o *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, par Buffier ; 4^o *Introduction à la Philosophie*, par 'sGravesande ; 5^o *La logique de Port-Royal* ; 6^o *Œuvres philosophiques du cardinal de la Luzerne*,

Nous avons cru devoir approuver cette *Bibliothèque philosophique*. Le choix des auteurs et les éclaircissements dont on a eu soin de les accompagner ont paru également judicieux. Nous croyons donc que cette collection d'ouvrages philosophiques, offerte à la jeunesse studieuse par des hommes de mérite, pourra être mise entre ses mains, non-seulement sans danger mais avec une véritable utilité.

Donné à Paris sous le sceau de nos armes, le seing de notre vicaire général et le contre-seing de notre secrétaire, ce 16 mars 1846.

JAQUEMET, vicaire-général.

Par mandement de M^{gr} l'archevêque de Paris,

P. CRUCE,

Secrétaire de la commission.



INTRODUCTION.

C'est une division fort ancienne et très-communément adoptée que celle des facultés de l'esprit humain en *Entendement* et en *Volonté*. Toutes nos facultés intellectuelles se rangent sous l'un de ces chefs, toutes nos facultés actives sous l'autre.

Dieu a voulu que nous fussions des êtres actifs, et non point de pures intelligences. Dans ce dessein, Dieu nous a donné certaines facultés actives, bornées il est vrai, mais appropriées à notre rang et à notre place dans la création.

Notre devoir est d'user de ces facultés en nous proposant les meilleures fins, en nous traçant le plan de conduite le plus régulier qu'il nous soit possible, et en l'exécutant avec prudence et avec zèle. Telle est la vraie sagesse, tel est le vrai but de notre existence.

Toute action vertueuse et louable résulte nécessairement du bon emploi de nos facultés, comme de leur abus dérive toute action vicieuse et blâmable; ce qui n'est pas dans la sphère de notre pouvoir, ne peut nous être imputé ni à blâme, ni à louange. Ce sont là des vérités évidentes d'elles-mêmes, auxquelles tout esprit sans préjugé accorde un assentiment immédiat et irrésistible.

Le mérite de la science est d'étendre notre pouvoir et de nous diriger dans l'usage que nous devons en faire; car bien user de nos facultés actives, voilà

en quoi consiste pour l'homme toute gloire, toute dignité, tout mérite; en abuser et les pervertir, voilà d'où part tout vice, toute corruption, toute dépravation.

Nos facultés actives ne nous distinguent pas moins des animaux que nos facultés intellectuelles.

Les brutes sont poussées à différents actes par leurs instincts, leurs appétits, leurs passions; mais elles semblent fatalement déterminées par la plus forte impulsion, sans jouir d'aucun pouvoir sur elles-mêmes. Aussi ne les blâmons-nous pas pour leurs actes; et n'avons-nous aucune raison de croire qu'elles se regardent elles-mêmes comme blâmables. On peut bien les dresser par une discipline, mais non les soumettre à une loi. Il ne paraît pas qu'elles aient l'idée d'une légalité et de l'obligation qui en dérive.

L'homme est capable d'agir d'après des motifs d'un ordre plus élevé; il voit du mérite et de l'honneur dans telle ligne de conduite, et dans telle autre du démérite et de l'infamie. Les brutes n'ont pas le pouvoir de faire cette distinction.

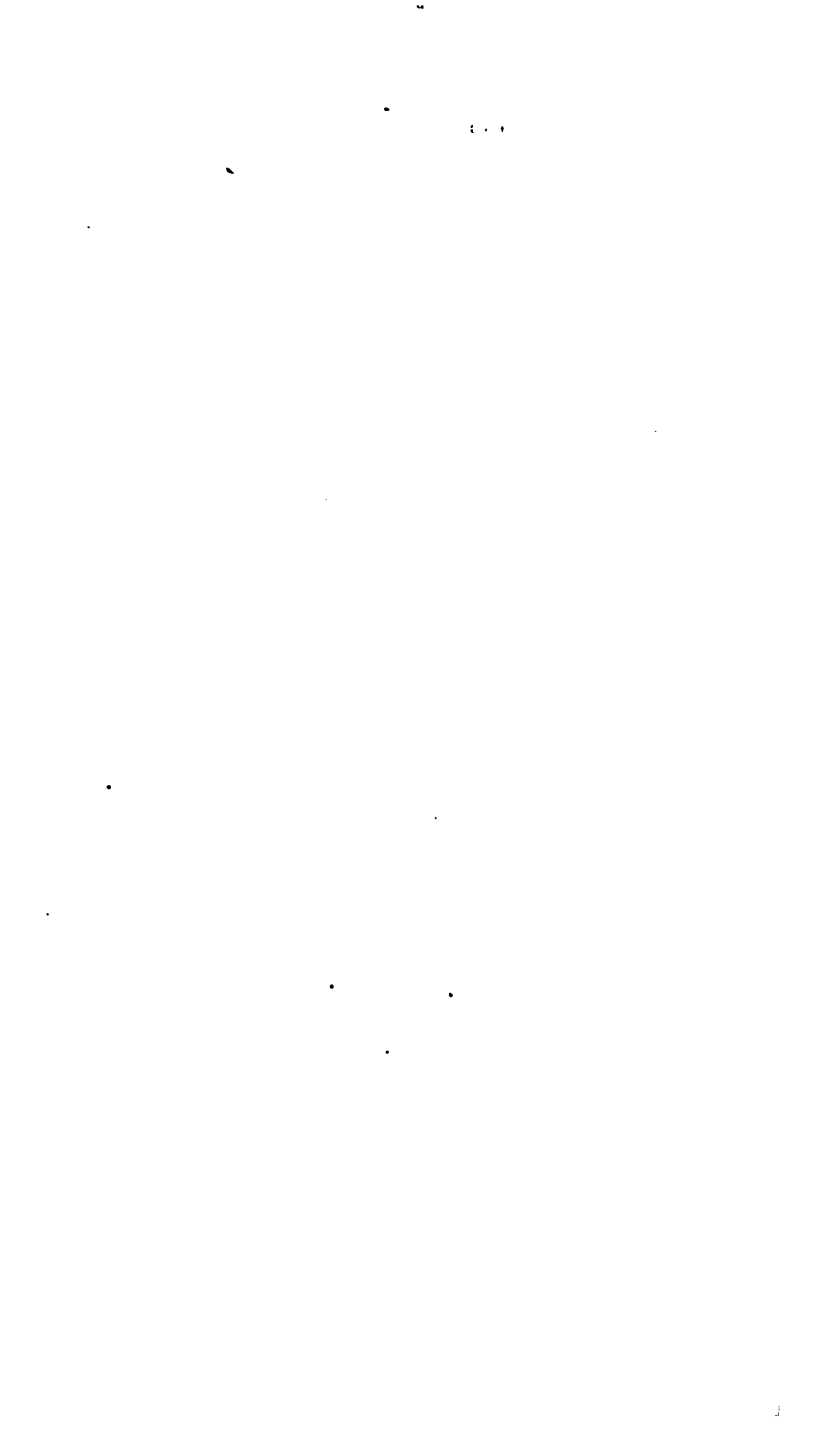
Il conçoit que son devoir est de mener une vie digne et honorable, soit que ses appétits et ses passions l'y invitent, soit qu'ils l'en détournent. Quand il sacrifie au devoir la satisfaction de ses désirs et de ses passions, son mérite, loin d'en être affaibli, augmente, et il trouve dans sa conscience une satisfaction et un triomphe intérieur que ne peuvent connaître les animaux; s'il a tenu la conduite contraire, il éprouve un sentiment de son démérite,

auquel les animaux ne sont pas moins étrangers.

Puisque les facultés actives de l'homme forment une partie si importante de sa constitution, et qu'elles le distinguent si éminemment des autres animaux, elles ne méritent donc pas moins que les facultés intellectuelles de fixer les regards du philosophe.

Une connaissance exacte de nos facultés, soit intellectuelles, soit actives, est d'autant plus importante pour nous, qu'elle nous aide à en faire un bon usage; et chacun doit reconnaître que bien agir vaut encore mieux que penser juste ou raisonner finement.





ESSAIS

SUR LES FACULTÉS ACTIVES

DE L'HOMME.

ESSAI I.

DE LA PUISSANCE ACTIVE EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE PREMIER.

De la notion de la puissance active.

Il peut sembler superflu, et même puéril, de rechercher sérieusement ce qu'il faut entendre par *puissance active*. Ce n'est pas là un mot technique, mais un mot usuel, employé chaque jour en conversation, même par le vulgaire. Nous trouvons des termes équivalents dans toutes les autres langues; et nous n'avons aucune raison de croire qu'il ne soit pas parfaitement compris de tous ceux qui parlent la nôtre.

Je ne tenterai donc pas de définir la puissance active; mais je présenterai quelques observations propres à nous faire remarquer la notion que notre intelligence en possède.

1. La puissance n'est ni un objet des sens, ni un objet de la conscience.

Elle n'est ni vue, ni entendue, ni touchée, ni goûtée, ni flairée; il serait superflu de le prouver. On s'apercevra

également que nous n'en avons pas conscience, dans le sens propre de ce mot, si l'on fait attention que la conscience est cette faculté par laquelle l'esprit a la connaissance immédiate de ses propres opérations : la puissance n'est pas une opération de l'esprit, et ne peut être par conséquent l'objet de la conscience. A la vérité, toute opération de l'esprit est l'exercice de quelque pouvoir ou faculté de l'esprit; mais nous n'avons conscience que de l'opération, la faculté reste en dehors de la scène; et si de l'opération nous pouvons à bon droit induire la faculté, il faut nous rappeler que cette induction n'est pas du ressort de la conscience, mais de la raison.

2. Je ferai observer, en second lieu, qu'il y a des objets dont nous avons une notion directe, et d'autres dont nous n'avons qu'une notion relative, et que la puissance appartient à la dernière classe.

Comme cette distinction a échappé à la plupart des auteurs de logique, qu'on me permette d'abord d'y jeter quelque jour; je l'appliquerai ensuite au sujet qui nous occupe.

Nous savons de certains objets ce qu'ils sont en eux-mêmes, nous en possédons une connaissance que j'appelle *directe*; il en est d'autres que nous ne connaissons point en eux-mêmes, nous savons seulement qu'ils ont certaines propriétés ou certains rapports avec tel ou tel objet : dans ce dernier cas, notre connaissance est *relative*. Quelques exemples me feront mieux comprendre.

Je demande, dans une bibliothèque, le livre, armoire L, rayon 10, n° 15; il faut que le bibliothécaire ait du livre demandé une idée suffisante pour qu'il le distingue des milliers de volumes confiés à ses soins. Mais quelle notion s'en forme-t-il d'après mes paroles? Elles ne lui font connaître ni l'auteur, ni le sujet, ni la langue, ni le for-

mat, ni la reliure, mais seulement le numéro et la place de l'ouvrage. La connaissance qu'il acquiert est purement relative à ces deux dernières circonstances; et cependant cette notion relative le met à même de distinguer le livre entre tous les autres de la bibliothèque.

Il y a d'autres notions relatives qui ne sont pas prises de rapports accidentels, comme dans l'exemple que nous venons de citer, mais de qualités ou d'attributs essentiels à l'objet.

De ce genre sont les notions de la matière et de l'esprit. Interrogez les philosophes sur la matière, ils vous répondront que c'est quelque chose d'étendu, de solide, et de divisible. Il faut vous contenter de cette définition; car vous auriez beau leur dire « que vous ne demandez pas quelles sont les propriétés de la matière, mais ce qu'elle est en elle-même; que vous désirez qu'on vous la fasse connaître d'abord, sauf à considérer ensuite ses attributs, » vous n'en obtiendriez rien de plus satisfaisant. Et la raison en est simple : nous n'avons pas de la matière une notion directe, mais une notion relative à ses propriétés; nous savons que c'est quelque chose d'étendu, de solide et de divisible, mais nous n'en savons rien de plus.

Il en est de même de l'esprit : si l'on demande ce que c'est, la philosophie répond que c'est quelque chose qui pense; insiste-t-on et dit-on que ce n'est pas ce qu'il fait, mais ce qu'il est, que l'on veut connaître, toute réponse est impossible. La notion de l'esprit n'est pas directe, elle est relative à ses opérations, comme celle de la matière est relative à ses qualités.

Il y a même beaucoup de propriétés de la matière dont nous n'avons qu'une connaissance relative. La connaissance que j'ai de la chaleur n'est pas directe, mais relative à l'effet qu'elle produit sur le corps. Nous n'avons

que des notions relatives de toutes les qualités que Locke appelle *secondaires*, et de ce qu'il nomme les forces physiques des corps, telles que la propriété qu'a l'aimant d'attirer le fer, ou le feu de brûler le bois.

Après ces objets, dont la connaissance est purement relative, il est à propos d'en présenter quelques-uns dont nous ayons une connaissance directe. De ce genre sont toutes les qualités premières des corps, la forme, l'étendue, la cohésion, la solidité, la fluidité et autres semblables. Ici nos sens nous donnent une connaissance directe et immédiate. A cette classe appartiennent aussi toutes les opérations de l'esprit dont nous avons conscience. Une pensée, un souvenir, un projet, une promesse, sont pour moi des choses parfaitement connues.

Notre conception de la puissance est relative à ses opérations ou à ses effets. La puissance est une chose, son action en est une autre. A la vérité, il ne peut y avoir action sans puissance, mais il peut y avoir puissance sans action; ainsi un homme peut avoir le pouvoir de parler quand il garde le silence; il peut avoir le pouvoir de se lever et de marcher quand il reste assis.

Mais bien qu'autre chose soit de parler, autre chose soit d'en avoir la puissance, il me semble que nous concevons la puissance comme quelque chose qui a un certain rapport avec l'effet, et que la notion que nous nous formons d'une puissance quelconque dérive uniquement de l'effet qu'elle est capable de produire.

3. Il est évident que la puissance est une qualité, et qu'elle ne peut exister sans un sujet qui la possède.

Supposer que la puissance existe indépendamment d'un être ou d'un sujet auquel elle appartienne, est une absurdité qui choque tout homme de bon sens.

C'est une qualité qui peut varier non-seulement en degré, mais en espèce; et ses espèces et ses degrés se dis-

tingent et se mesurent par les effets qu'elle produit.

Ainsi la faculté de voler et la faculté de raisonner sont deux puissances d'espèce différente, parce que leurs effets sont de genre différent; mais la faculté de porter un poids de cent livres et celle d'en porter un de deux cents sont deux degrés différents d'une même puissance.

4. De ce qu'une puissance n'agit pas, nous n'avons pas le droit d'en conclure qu'elle n'existe pas, et de ce qu'un agent ne manifeste qu'un certain degré de puissance, il ne s'ensuit point qu'il n'en possède pas davantage. Un homme, dans une circonstance particulière, n'a rien dit: nous ne devons pas en inférer qu'il n'avait pas la faculté de la parole; un autre a soulevé un poids de dix livres: ce n'est pas une raison de croire qu'il n'avait pas la force d'en soulever un de vingt.

5. Certaines qualités ont leurs contraires, d'autres n'en ont pas: la puissance est de ces dernières.

Le vice est opposé à la vertu, le malheur au bonheur, la haine à l'amour, la négation à l'affirmation; mais le contraire de la puissance n'existe pas. La faiblesse en est le défaut, l'impuissance la privation, mais non le contraire.

Si tous ceux qui entendent la langue comprennent sans difficulté et admettent sans répugnance ce que nous venons de dire de la puissance, il s'ensuit que nous en avons une notion distincte, et que nous pouvons en raisonner avec connaissance de cause, bien qu'il ne nous soit pas possible d'en donner une définition logique.

Si la puissance était une chose dont nous n'eussions pas d'idée, comme quelques philosophes se sont efforcés de le démontrer, c'est-à-dire, si c'était un mot dépourvu de sens, nous ne pourrions rien nier ni rien affirmer à ce sujet sans cesser de nous entendre avec nous-mêmes. Nous aurions autant de raisons pour l'appeler *substance* que

pour l'appeler *qualité*; pour dire qu'elle n'admet pas de degrés que pour dire qu'elle en admet. Si l'esprit donne un assentiment immédiat à l'une de ces propositions et se révolte contre l'autre, nous pouvons en induire avec certitude que nous attachons quelque sens au mot *puissance*, c'est-à-dire que nous avons quelque idée de la chose qu'il exprime; et c'est principalement pour amener cette conclusion que je viens d'accumuler sur ce sujet tant d'observations triviales.

Les mots de *puissance* et de *faculté actives* sont employés, ce me semble, par opposition aux mots de *puissance* et de *faculté intellectuelles*. Comme toutes les langues distinguent entre l'action et la connaissance, la même distinction s'applique aux pouvoirs qui produisent l'une et l'autre. Les facultés de voir, d'entendre, de se souvenir, de distinguer, de juger, de raisonner, sont des facultés intellectuelles; la faculté d'exécuter un ouvrage de l'art est une faculté active.

Il y a beaucoup de notions relatives à la notion de puissance, et que nous n'aurions pas si celle-ci nous manquait.

L'exertion de la puissance active s'appelle *action*, et comme toute action produit un changement, de même tout changement suppose un commencement ou une suspension d'action de la puissance. Nous appelons *cause*, le sujet qui produit un changement par l'exertion de sa puissance, et *effet* de cette cause le changement lui-même.

Quand un être produit quelque changement sur un autre, par l'exertion de sa puissance, on dit que le dernier est *passif*, ou qu'il éprouve l'action du premier. *Activité* et *passivité*, *cause* et *effet*, *action* et *opération* sont donc des notions corrélatives à celle de *puissance*; elles sont intelligibles si celle-ci l'est. Mais si le mot *puissance* n'a point

de signification, tous les termes qui expriment des notions corrélatives cessent aussi d'en avoir ; et cependant ce sont des mots usuels dans notre langue, et toutes les langues présentent des mots équivalents.

CHAPITRE II.

Continuation du même sujet.

Reid développe assez longuement dans ce second chapitre, relatif, comme le précédent, à la réalité de la notion de puissance, des considérations d'une importance secondaire, pour notre temps, sinon pour le sien. Il suffit, pour comprendre ce qu'il en dit, de reproduire ici le résumé par lequel il termine toute la discussion.

Les arguments, dit-il, que j'ai présentés se rattachent aux cinq considérations suivantes : 1^o Il est une foule de choses que nous pouvons affirmer ou nier de la puissance, avec une parfaite intelligence de ce que nous disons. 2^o Toutes les langues ont des mots qui expriment la puissance, toutes en ont qui expriment des faits qui l'impliquent, comme *activité* et *passivité*, *cause* et *effet*, *énergie*, *opération*, et autres semblables. 3^o Dans la constitution de toutes les langues, les verbes et les participes ont une forme active et une forme passive, et une construction qui varie selon cette forme; différence dont on ne pourrait rendre compte, si elle n'avait pour but de distinguer l'activité de la passivité. 4^o Une foule d'opérations de l'esprit humain, familières à tout homme en âge de raison et nécessaires dans le cours ordinaire de la vie, impliquent la persuasion qu'il existe quelque degré de puissance en nous et dans les autres. 5^o Le désir du pouvoir est une des passions les plus énergiques de la nature humaine.

CHAPITRE III.

Opinion de Locke sur l'idée de puissance.

Locke, après avoir réfuté la doctrine cartésienne des idées innées, adopta, peut-être trop légèrement, l'opinion, que toutes nos idées simples dérivent de la sensation ou de la réflexion ; c'est-à-dire du témoignage de nos sens ou de la conscience des opérations de notre esprit.

Dans tout le cours de son Essai, il montre une affection paternelle pour cette opinion, et souvent il prend une peine infinie pour ramener nos idées simples à l'une ou à l'autre de ces deux sources, ou à toutes les deux ensemble. Les passages où il rend compte de nos idées de substance, de durée, d'identité personnelle, m'en fourniraient de nombreux exemples. Je les omettrai, comme étrangers à mon sujet, et m'occuperai seulement de l'origine qu'il assigne à l'idée de la puissance.

En résultat, son opinion est, qu'après avoir observé par nos sens divers changements dans les objets, nous inférons qu'il y a dans tel objet une possibilité de subir un changement, et dans tel autre une possibilité de produire ce changement, et que nous arrivons ainsi à l'idée de ce que nous appelons *puissance*.

Ainsi nous disons que le feu a la puissance de fondre l'or, et que l'or a la puissance d'être fondu. Locke donne à la première de ces puissances le nom de *puissance active*, et à la seconde celui de *puissance passive*¹.

Il pense cependant que nous acquérons plus distinctement la notion de la puissance active, quand nous observons la force qui se développe en nous, soit que nous mettions notre corps en mouvement, soit que nous imprimions une direction à nos pensées. Il rapporte à la réflexion

¹ Liv. II, ch. XXI, § 1, 2.

cette seconde manière d'acquérir l'idée de puissance, comme il rapporte la première à la sensation ¹.

Sur cette théorie, je demande la permission de faire deux remarques, avec tout le respect dû à un philosophe et à un homme de bien tel que Locke.

1° Locke distingue une puissance active et une puissance passive; or, il me semble qu'une puissance passive n'est pas une puissance du tout. Il entend par ce terme la possibilité de subir un changement; mais appeler cette possibilité une *puissance*, me semble un abus de mot. Je ne me souviens pas d'avoir rencontré l'expression de *puissance passive* dans aucun autre auteur estimé; cette invention paraît malheureuse, et ne mérite pas d'être conservée dans la langue.

Peut-être Locke a-t-il été induit en erreur par l'expression consacrée de *puissance* et de *facultés actives*, et en a-t-il conclu qu'il pouvait y avoir des *facultés* et une *puissance passives*. Mais je pense que si nous appelons *actives* certaines facultés, c'est pour les distinguer d'autres facultés qu'on nomme *intellectuelles*. Comme toute l'espèce humaine distingue entre la connaissance et l'action, il est très-naturel de diviser en actives et en intellectuelles les facultés qui président à l'une et à l'autre. Locke reconnaît, à la vérité, que le mot de *puissance* est plus proprement appliqué à la puissance active; mais je ne vois pas du tout de propriété dans l'expression de *puissance passive*; une puissance passive est une puissance impuissante, c'est-à-dire une contradiction dans les termes.

2° J'observerai que Locke semble s'être abusé, en cherchant à concilier cette origine de notre idée de puissance avec sa doctrine favorite qui fait de toutes nos idées simples des idées de sensation ou de réflexion.

¹ *Ibid*, § 4.

Selon son explication, l'esprit a deux opérations à faire pour se former l'idée de puissance : d'abord il observe les changements qui se manifestent dans les choses; ensuite il induit que ces changements ont une cause, et qu'il existe une puissance capable de les produire.

Si l'on prouve que ces deux opérations appartiennent aux sens ou à la conscience, je conviendrais que l'idée de puissance est une idée de sensation ou de réflexion. Mais si l'une ou l'autre de ces opérations exige le concours d'autres facultés de l'esprit, il s'ensuivra que l'idée de puissance n'est ni une idée de sensation, ni une idée de réflexion, ni une idée produite par le concours de ces deux facultés. Examinons donc chacune de ces opérations en elle-même.

La première consiste à observer les divers changements qui se manifestent dans les choses. Locke pose en fait que tout changement dans les choses extérieures est perçu par nos sens, et tout changement dans le monde de nos pensées par la conscience.

On peut dire, j'en conviens, que les changements du dehors sont perçus par nos sens, si, par là, on n'entend pas refuser à toute autre faculté une part dans cette opération; il serait même ridicule de censurer ces façons de parler dans le discours ordinaire. Mais il est indispensable au but de Locke que les changements de la nature extérieure soient connus par les sens exclusivement, parce que toute autre source qui concourrait à nous les faire connaître, réclamerait une part dans l'origine de l'idée de puissance.

Or il est évident que la mémoire n'est pas moins nécessaire que les sens pour nous faire connaître les changements du monde extérieur; et qu'ainsi l'idée de puissance, en tant qu'elle dérive de l'observation de ces changements, peut être attribuée à la mémoire avec autant de raison qu'aux sens.

Tout changement suppose deux états successifs de l'objet changé; tous les deux peuvent être passés, mais l'un au moins doit l'être, et il n'en est qu'un seul qui puisse être présent. Ce dernier tombe sous nos sens; mais il faut que la mémoire vienne à notre aide pour l'état passé; si cet état ne nous est pas rappelé, le changement nous échappe.

Lamême observation peut s'appliquer aux changements du monde intérieur. La vérité est donc qu'avec les sens isolés de la mémoire, ou avec la conscience dépourvue du secours de cette faculté, il n'est pas de changement perceptible. Par conséquent, toute idée dérivée de l'observation d'un changement doit en partie son origine à la mémoire, et non pas uniquement aux sens externes, ou à la conscience, ou au concours de ces deux facultés.

La seconde opération que fait l'esprit dans la formation de l'idée de puissance est celle-ci : des changements observés il induit qu'ils ont une cause, et qu'il existe une puissance capable de les produire.

Ici on peut demander à Locke, si c'est par les sens ou par la conscience que nous tirons cette conclusion? Le raisonnement est-il du ressort de la première ou de la seconde de ces facultés? Si nos sens peuvent tirer une conclusion, ils peuvent en tirer cinq cents, et démontrer à eux seuls tous les éléments d'Euclide.

Ainsi l'origine que Locke lui-même assigne à l'idée de puissance ne peut manifestement se concilier avec sa doctrine favorite, qui dérive toutes nos idées simples de la sensation ou de la réflexion; c'est en vain que dans son explication, il ne fait figurer que ces deux facultés; il y introduit sans y prendre garde la mémoire et le raisonnement.

CHAPITRE IV.

Opinion de Hume sur l'idée de puissance.

Hume ne fait aucune difficulté d'adopter le principe de Locke, que toutes nos idées simples dérivent de l'observation ou de la réflexion. C'est sur ce principe, fondamental pour lui, qu'il s'appuie pour rejeter toute idée de *puissance*. Il rapporte le passage dans lequel Locke, nous faisant conclure des divers changements observés qu'il doit exister quelque part une puissance capable de les produire, nous amène ainsi par ce raisonnement à l'idée de *puissance* et de *causalité*; puis il ajoute : « Pour nous convaincre que cette explication est « plutôt celle du vulgaire que celle d'un philosophe, il nous suffit de « jeter les yeux sur deux frappantes vérités : la première, c'est que « le raisonnement seul ne peut donner naissance à aucune idée primitive; et la seconde, c'est que le raisonnement, en tant qu'on le « distingue de l'expérience, ne peut jamais démontrer que tout commencement d'existence implique nécessairement une cause ou une « qualité productrice. »

La première de ces deux propositions nous paraît si loin d'être une vérité frappante, que c'est le contraire qui nous frappe comme la vérité même. N'est-ce pas, en effet, à notre faculté de raisonner que nous devons, par exemple, l'idée même de raisonnement, aussi bien que celles de démonstration, de probabilité, de principe, de conclusion, etc., qui toutes sont des idées primitives, de l'aveu même de Hume ?

La seconde exprime une vérité que tout le monde admet, savoir, que le raisonnement ne saurait démontrer que tout ce qui commence d'exister implique nécessairement une cause ou une qualité productrice. C'est là, en effet, un premier principe, évident pour tout homme qui fait usage de sa raison. Or, les premiers principes ne se démontrent pas, ils s'imposent à l'intelligence, qui les subit sans pouvoir se soustraire à leur force irrésistible. Ils n'en ont que plus de valeur et d'autorité.

CHAPITRE V.

Si la puissance active peut appartenir à des êtres dépourvus de volonté et d'intelligence.

La puissance active est un attribut; elle ne peut exister

que dans un être qui la possède et qui en soit le sujet : c'est un point que je pose en fait comme une vérité évidente d'elle-même. La puissance active peut-elle résider dans un sujet qui n'a ni pensée, ni intelligence, ni volouté? C'est une autre question qui n'est pas d'une solution aussi facile.

L'ambiguïté des mots *puissance*, *cause*, *agent*, et de tous les termes qui s'y rapportent, jette de l'obscurité sur cette question. La faiblesse de l'entendement humain, qui nous donne une notion de puissance purement indirecte et relative, contribue à embarrasser le raisonnement, et doit nous rendre prudents et modestes dans nos décisions.

Les événements que nous observons dans l'ordre de la nature ne peuvent nous donner sur ce point qu'une faible lumière. Nous voyons des changements innombrables dans le monde extérieur; nous savons qu'ils doivent être produits par la puissance active de quelque agent; mais et l'agent et la puissance nous échappent, nous ne saisissons que le changement. Il n'est pas facile de découvrir si les choses sont actives, ou purement passives; et bien que ce sujet puisse exciter la curiosité de quelques esprits contemplatifs, il n'intéresse pas beaucoup le grand nombre.

La connaissance de l'événement, des circonstances qui l'ont accompagné, et de celles où le retour en est possible, peut nous intéresser dans la conduite de la vie, mais il nous importe peu d'en connaître la cause efficiente, de savoir si elle est esprit ou matière, d'un ordre supérieur ou inférieur.

Il en est ainsi pour tous les effets que nous attribuons à la nature.

Nature est le nom qu'on donne à la cause efficiente des innombrables effets qui, chaque jour, tombent sous notre observation. Mais si l'on demande ce qu'est la nature, si elle est la cause première, universelle, ou une

cause subordonnée, si elle est simple ou multiple, intelligente ou aveugle, nous trouverons là-dessus des conjectures et des théories, mais aucune vérité solide où nous puissions nous reposer. Je soupçonne que les plus sages sont ceux qui s'aperçoivent qu'ils ne savent rien sur ce sujet.

D'après le cours des événements dont le monde matériel est le théâtre, nous avons une raison suffisante de croire à l'existence d'une cause première, éternelle et intelligente.

Mais, dans la production des effets, agit-elle immédiatement, ou par des pouvoirs intelligents subordonnés, ou par des instruments privés d'intelligence? Quel est le nombre, quelle est la nature, quelles sont les différentes fonctions de ces agents? Ce sont là des mystères placés hors des limites de l'entendement humain. Nous voyons une certaine succession des événements naturels, mais nous laissons échapper le nœud qui les unit.

Puisque le spectacle du monde physique nous fournit si peu de lumières sur les causes et leur puissance, passons de suite au monde moral, c'est-à-dire aux actions et à la conduite humaine.

Locke remarque avec beaucoup de justesse « que l'opération des corps, que nous observons par le moyen des sens, ne nous donne qu'une idée fort imparfaite et fort obscure d'une puissance active, puisque les corps ne sauraient nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la puissance de commencer aucune action, soit pensée, soit mouvement. — Nous trouvons en nous-mêmes, ajoute-t-il, la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit et plusieurs mouvements de notre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit qui détermine et com-

« mande, pour ainsi dire, que telle action particulière
 « soit faite ou ne soit pas faite. Cette puissance que notre
 « esprit a de disposer ainsi de la présence ou de l'absence
 « d'une idée particulière, ou de préférer le mouvement
 « de quelque partie du corps au repos de cette même
 « partie, ou de faire le contraire, c'est ce que nous
 « appelons *volonté*; et l'usage actuel que nous faisons de
 « cette puissance en produisant ou en cessant de pro-
 « duire telle ou telle action, c'est ce qu'on nomme *vo-*
 « *lition* ¹. »

Ainsi, au sens de Locke, la seule idée claire que nous ayons de la puissance active est prise de cette force intérieure par laquelle nous imprimons certains mouvements à notre corps, ou certaine direction à nos pensées; et cette force intérieure ne peut se mettre en exercice que par un acte de la volonté ou une *volition*.

Il suit de là, je pense, que si nous n'avions pas de volonté, ni le degré d'intelligence que la volonté suppose nécessairement, nous ne pourrions manifester aucune puissance active, et que par conséquent nous en serions privés; car une puissance qui ne peut être mise en exercice n'est pas une puissance. Il en résulte aussi que la seule puissance active dont nous ayons quelque conception distincte, ne peut exister que dans des êtres doués d'intelligence et de volonté.

La puissance d'agir implique la puissance de s'abstenir, et nous ne concevons pas comment la puissance serait plutôt déterminée à l'un qu'à l'autre dans un être sans volonté.

Tout effet d'une puissance active est nécessairement contingent. L'existence contingente est celle qui dépend du pouvoir et de la volonté de quelque cause; c'est l'op-

¹ Liv. II, ch. xxx, § 4 et 5.

posé de l'existence nécessaire, que nous attribuons à l'Être Suprême parce qu'il ne relève d'aucun pouvoir antérieur. La même distinction sépare la vérité contingente de la vérité nécessaire.

Que les planètes de notre système roulent autour du soleil de l'ouest à l'est, c'est une vérité contingente, parce que ce mouvement dépendait du pouvoir et de la volonté de celui qui a fait le système planétaire et lui a donné le mouvement ; qu'un cercle et une ligne droite ne puissent se couper qu'en deux points, c'est une vérité qui ne dépend d'aucun pouvoir, ni d'aucune volonté, et que par conséquent on appelle immuable et nécessaire. La contingence est donc relative à la puissance active, parce que toute puissance active se déploie en effets contingents, et qu'un effet contingent ne peut exister que par le déploiement d'une puissance active.

Quand j'observe le développement d'une plante, depuis le germe où elle est cachée jusqu'à la maturité, je sais qu'il doit y avoir une cause capable de produire cet effet ; mais je ne vois ni la cause, ni le mode de son action.

Au contraire, dans certains mouvements de mon corps et dans certaines directions de ma pensée, je sais non-seulement qu'il faut une cause à cet effet, mais encore que je suis cette cause ; j'ai la conscience de ce que je fais pour le produire.

C'est de la conscience de notre propre activité que semble dériver non-seulement la conception la plus claire, mais la seule conception que nous puissions nous former de l'activité, ou du déploiement de la puissance active.

Je suis incapable de me faire l'idée d'une puissance intellectuelle qui diffère en nature de celle que je possède ; il en est de même à l'égard de la puissance active. Si

tous les hommes étaient aveugles, nous n'aurions aucune notion de la faculté de la vue, ni aucun nom dans la langue pour l'exprimer; s'ils étaient dépourvus de la faculté d'abstraire et de raisonner, nous n'aurions aucune idée de ces opérations; de même, s'ils ne possédaient pas quelque degré de puissance active et s'ils n'avaient pas la conscience qu'ils la déploient dans leurs actions volontaires, il est probable qu'ils n'auraient jamais eu ni la notion d'activité, ni celle de puissance active.

Une suite d'événements, se succédant l'un à l'autre avec une régularité toujours égale, ne nous aurait jamais conduits à la notion d'une cause, si nous n'eussions trouvé dans notre constitution intellectuelle la conviction que tout événement doit avoir une cause.

Ce qui peut seul nous apprendre comment une cause déploie sa puissance active, c'est que nous connaissons par la conscience comment notre propre puissance se déploie.

Quant aux opérations de la nature, il nous suffit de savoir que les agents, ainsi que le mode de leur action et l'étendue de leur pouvoir, dépendent, quels qu'ils soient, d'une cause première, et sont soumis à son contrôle; et c'est en effet tout ce que nous savons: au delà nous sommes laissés dans les ténèbres. Mais les actions humaines sont pour nous d'un intérêt plus spécial.

¶ Il est d'une haute importance pour nous, comme créatures morales et responsables, de savoir quelles sont les actions qui dépendent de notre pouvoir, parce qu'elles sont les seules dont nous ayons à rendre compte à notre Créateur et à nos semblables. C'est par elles que nous pouvons mériter le blâme ou l'éloge; c'est en elles que doivent se concentrer notre prudence, notre sagesse et notre vertu; aussi, sur ce point, le sage Auteur de la nature ne nous a pas laissés dans l'obscurité.

Naturellement tout homme s'attribue à lui-même les libres déterminations de sa volonté, et croit que tout événement qui dépend de sa volonté est en sa puissance; d'autre part il est évident que rien n'est en notre puissance de ce qui échappe à notre volonté.

La croissance du corps depuis les premières années jusqu'à l'âge mûr, la digestion des aliments, la circulation du sang, les pulsations du cœur et des artères, la maladie et la santé, tout cela doit avoir lieu par la puissance de quelque agent, mais ne dépend pas de la nôtre; et pourquoi? parce que tout cela n'est pas soumis à notre volonté. C'est là le *criterium* infaillible, à l'aide duquel nous distinguons ce qui est notre action de ce qui est celle d'autrui, ce qui est en notre puissance de ce qui lui échappe.

La puissance humaine ne peut donc être déployée que par la volonté, et nous sommes incapables de concevoir une puissance active exercée sans volonté. Tout homme sait infailliblement que ce qui est fait en lui en vertu d'une détermination et d'une intention dont il a conscience, doit lui être imputé comme à l'agent ou à la cause véritable, mais qu'on ne peut lui attribuer ce qui se fait en lui sans le consentement de sa volonté.

Nous jugeons la conduite et les actions d'autrui par la même règle que les nôtres. En morale, il est évident qu'un homme ne peut être l'objet, ni de l'approbation, ni du blâme, pour ce qu'il n'a pas fait. Mais comment saurons-nous dans quel cas il est, et dans quel cas il n'est pas l'auteur de l'action? Si elle dépendait de sa volonté, s'il l'a résolue et voulue, elle est sienne au jugement de tous les hommes; mais si elle a été accomplie à son insu, ou sans sa volonté et son intention, il n'est pas moins certain qu'il ne l'a pas faite, et que l'on ne doit pas la lui imputer.

Quand nous ne savons à qui attribuer un acte, l'embar-

ras vient uniquement de notre ignorance des faits; quand les faits sont connus, aucun homme sensé ne conserve de doute.

Les règles générales d'imputation sont évidentes d'elles-mêmes; elles ont été uniformes dans tous les siècles, et chez toutes les nations civilisées. On ne blâme jamais un homme d'être brun ou blond, d'avoir la fièvre ou l'épilepsie, parce qu'on pense que ces choses ne sont pas en son pouvoir; et on croit qu'elles ne sont pas en son pouvoir, parce qu'elles ne dépendent pas de sa volonté. Nous n'admettons jamais que le devoir d'un homme s'étende au delà de sa puissance, ou que cette puissance dépasse les limites de sa volonté.

La raison nous porte à faire résider dans l'Être Suprême une puissance illimitée. Mais qu'entendons-nous par ces mots? uniquement la puissance de faire tout ce qu'il veut: la supposition qu'il fait ce qu'il ne veut pas faire serait une absurdité.

La seule conception distincte que je puisse me former de la puissance active, c'est qu'elle est dans un être l'attribut en vertu duquel il peut faire certains actes, s'il le veut. Ce n'est, après tout, qu'une conception relative; elle est relative à l'effet, et à la volonté de produire l'effet: ôtez ces deux données, et la conception s'évanouit; c'est par là que l'esprit la saisit, autrement nous n'avons pas de prise sur elle. Il en est de même de toutes les autres conceptions relatives. Ainsi la vitesse est une propriété réelle des corps, sur laquelle les philosophes font des raisonnements sans réplique; mais la conception que nous en avons est relative à l'espace et au temps. Qu'est-ce que la vitesse d'un corps? C'est l'état d'un corps qui parcourt un espace donné dans un temps donné. L'espace et le temps diffèrent beaucoup de la vitesse; mais nous ne pouvons la concevoir que par son rapport avec

le temps et l'espace. L'effet produit, et la volonté de le produire, sont des choses qui diffèrent beaucoup de la puissance active; mais nous ne pouvons concevoir ce dernier phénomène que dans son rapport avec les deux premiers.

L'idée d'une cause efficiente et d'une activité réelle serait-elle jamais entrée dans l'esprit de l'homme, si nous n'avions pas eu l'expérience de l'activité en nous-mêmes, c'est ce que je ne suis pas en état de déterminer avec certitude. L'origine d'un grand nombre de nos conceptions et même de nos jugements, n'est pas aussi facile à découvrir que les philosophes l'ont généralement imaginé. Personne ne peut se rappeler le temps où il acquit pour la première fois la notion d'une cause efficiente, ni le temps où, pour la première fois, il acquit la croyance qu'il faut une cause à tout changement dans la nature. La conception d'une cause efficiente dérive très-probablement de l'expérience qui, dès nos premières années, nous a montré en nous la puissance de produire certains effets; mais il est impossible de faire dériver de l'expérience la croyance qu'aucun événement ne *peut* arriver sans cause : nous pouvons apprendre par expérience ce qui *est*, ou ce qui *fut*; mais aucune expérience ne peut nous enseigner ce qui *doit* être nécessairement.

Il est également probable que la notion de douleur dérive de l'expérience que nous avons faite de la douleur en nous-mêmes; mais nous ne pouvons devoir à la même source la croyance que la douleur ne peut exister que dans un être qui a vie; cette vérité est nécessaire, et une vérité nécessaire ne peut avoir son origine dans l'expérience.

S'il est vrai que la notion d'une cause efficiente nous vienne de la précoce conviction que nous sommes les causes efficientes de nos actions volontaires (ce qui, je pense,

est très-probable), la notion de causalité efficiente n'est autre chose que la notion d'un rapport entre la cause et l'effet, semblable à celui qui existe entre nous et nos actions volontaires. C'est là assurément la notion la plus distincte, et la seule, je crois, que nous puissions nous former d'une causalité efficiente réelle.

Maintenant il est évident que, pour qu'il s'établisse un rapport entre moi et mon action, il faut absolument que je conçoive l'action et que je veuille la faire; car ce que je n'ai jamais conçu ni voulu, je ne l'ai jamais fait.

Si donc quelqu'un affirme qu'un être peut être la cause efficiente d'une action et avoir la puissance de la produire, bien qu'il ne puisse ni la concevoir ni la vouloir, il parle une langue que je ne comprends pas. S'il se comprend, il a une notion de *puissance* et de *causalité efficiente* essentiellement différente de la mienne; et jusqu'à ce qu'il l'ait fait entrer dans mon intelligence, je ne puis donner mon assentiment à son opinion, pas plus que s'il affirmait qu'un être sans vie peut éprouver de la douleur.

Il me semble donc très-probable que les êtres doués de quelque degré d'entendement et de volonté, peuvent seuls posséder la puissance active, et que les êtres inanimés sont purement passifs, et n'ont aucune activité réelle. Rien de ce que nous percevons hors de nous, ne nous donne un juste sujet d'attribuer la puissance active à aucun être inanimé; et tout ce que nous pouvons découvrir dans notre constitution propre, nous conduit à penser que la puissance active ne peut être déployée sans volonté et sans intelligence.

CHAPITRE VI.

Des causes efficientes des phénomènes de la nature.

Si la puissance active, dans son sens propre, implique un sujet doué de volonté et d'intelligence, que dirons-nous de ces forces que les physiciens nous enseignent à supposer dans la matière, telles que l'attraction des corps, le magnétisme, l'électricité, la gravitation et les autres? N'est-il pas universellement accordé, que les corps pesants descendent vers la terre par la force de gravitation; que par la même force, la lune, ainsi que toutes les planètes et toutes les comètes sont retenues dans leurs orbites? Les physiciens les plus illustres nous en ont-ils imposé, et nous ont-ils donné des mots pour des causes réelles?

Je pense que les principes de la philosophie naturelle ont été dans ces derniers temps appuyés sur un fondement qui ne peut être ébranlé, et qu'ils ne sauraient être révoqués en doute que par ceux qui ne comprennent pas l'évidence sur laquelle ils reposent. Mais l'ambiguïté des mots *cause*, *activité*, *force*, *puissance active*, et des autres termes qui s'y rapportent, a conduit beaucoup de personnes à leur prêter, dans les sciences physiques, un sens erroné, un sens qui n'est pas nécessaire pour établir les vrais principes de ces sciences, et qui n'a jamais été admis par les savants les plus éclairés.

Pour en être convaincus, nous pouvons observer que ces mêmes physiciens qui attribuent à la matière la force de gravitation et d'autres forces actives; nous enseignent en même temps que la matière est une substance tout à fait inerte et purement passive; que la gravitation et les autres forces d'attraction et de répulsion qu'ils lui assignent ne sont pas inhérentes à sa nature, mais lui sont imprimées par quelque cause étrangère, qu'ils ne préten-

dent ni connaître, ni expliquer. En conséquence, quand nous voyons des savants attribuer une action et une puissance active à une substance qu'ils nous enseignent expressément à considérer comme purement passive et soumise à l'action de quelque cause inconnue, nous devons conclure que l'*action* et la *puissance* assignées à cette substance doivent être comprises dans la signification vulgaire et non dans le sens rigoureux de ces mots.

Il faut également observer que si les philosophes, pour être compris, doivent parler la langue du public, comme quand ils disent que le soleil *se lève, se couche, et parcourt* les signes du zodiaque, cependant ils ne partagent pas toujours l'opinion de la multitude. Écoutons ce que dit à ce sujet le plus illustre soutien de la philosophie naturelle.

« Voces autem attractionis, impulsûs, vel propensionis
 « cujuscumque in centrum, indifferenter et pro se mutuo
 « promiscuè usurpo; has voces non physicè, sed mathe-
 « maticè considerando. Undè caveat lector, ne per hujus-
 « modi voces cogitet me speciem vel modum actionis,
 « causamve aut rationem physicam, alicubi definire; vel
 « centris (quæ sunt puncta mathematica) vires verè et phy-
 « sicè tribuere, si fortè centra trahere, aut vires centrorum
 « esse, dixero ¹. »

Dans toutes les langues, on attribue l'activité à une foule d'objets que tout homme de bon sens regarde comme

¹ J'emploie indifféremment, et je prends sans choix l'un pour l'autre les mots *attraction, impulsion, tendance vers le centre*; je ne considère pas ces mots physiquement, mais mathématiquement. Que le lecteur se garde donc bien de penser que par de semblables termes je veuille définir quelque part l'espèce ou le mode d'action, la cause ou la raison physique; ou que j'attribue aux centres qui sont des points mathématiques, des forces physiques et réelles, si je dis par hasard que les centres attirent et qu'il y a des forces centrales. (NEWTON, 8^e Définition; en tête des Principes.)

purement passifs; c'est ainsi que nous disons : le vent souffle, les rivières coulent, la mer s'irrite, le feu brûle, les corps se meuvent et poussent d'autres corps.

Tout objet qui subit un changement doit être actif ou passif dans ce changement; cela est évident pour tous les hommes dès la première lueur de raison. C'est pourquoi le changement est toujours exprimé, dans le langage, par un verbe actif ou passif; et je ne connais aucun verbe, exprimant un changement, qui n'implique activité ou passivité. L'objet cause le changement ou il le reçoit; mais c'est un fait remarquable dans le langage, que si la cause extérieure du changement ne s'offre pas d'elle-même, on impute le changement à l'objet changé, comme s'il était animé et qu'il eût en lui-même une puissance capable de produire le changement. C'est ainsi que nous disons que la lune *change*, et que le soleil *se lève* ou *se couche*.

Très-souvent donc on applique les verbes actifs et l'on impute la puissance active à des objets, qu'un peu plus de savoir et d'expérience nous montrent comme purement passifs.

On peut observer une irrégularité semblable dans l'emploi du mot *cause*, et des termes qui s'y rapportent.

Dans le langage ordinaire nous donnons le nom de *cause* à une raison, à un motif, à une fin, à une circonstance qui se trouve liée avec l'effet, et qui le précède.

Les philosophes exacts attachent un sens précis aux termes qu'ils emploient dans la science, et, quand ils prétendent montrer la cause d'un phénomène de la nature, ils entendent par *cause* une loi de la nature dont ce phénomène est la conséquence nécessaire.

L'objet de la philosophie naturelle, comme Newton nous l'enseigne expressément, peut se réduire à ces deux chefs : premièrement, par une juste induction fondée sur l'obser-

vation et l'expérience, découvrir les lois de la nature ; et secondement, appliquer ces lois à l'explication des phénomènes. C'était là le seul but auquel ce grand philosophe aspirât et qu'il crût accessible, et il l'atteignit avec éclat dans ses découvertes sur les mouvements des planètes et sur les rayons de la lumière.

Mais tous les phénomènes à la portée de nos sens eussent-ils été expliqués d'après des lois générales rigoureusement déduites de l'expérience ; en d'autres termes, les sciences physiques fussent-elles parvenues à la dernière perfection, elles n'auraient pas mis en lumière la cause réelle d'un seul phénomène de la nature.

Les lois physiques sont les règles d'après lesquelles se produisent les effets ; mais il faut qu'une cause agisse selon ces règles : les règles de la navigation n'ont jamais fait naviguer un vaisseau ; les règles de l'architecture n'ont jamais bâti une maison.

Les physiciens, en observant attentivement l'ordre de la nature, ont découvert un grand nombre de ses lois, et les ont heureusement appliquées à l'explication de beaucoup de phénomènes ; mais ils n'ont jamais déterminé la cause efficiente d'un seul fait, et jamais ceux qui ont une notion distincte des principes de la science n'ont affiché une pareille prétention.

Sur le théâtre de la nature, nous voyons d'innombrables effets qui impliquent un agent doué de puissance ; mais l'agent est derrière la scène. Est-ce la cause suprême toute seule ; est-ce une cause ou plusieurs causes subordonnées ; et si le Tout-Puissant délègue de pareilles causes, quelle est leur nature, leur nombre, leurs différents offices ? Ce sont là des secrets cachés, pour de sages raisons sans doute, aux regards de l'humanité.

C'est seulement pour les actions humaines qui peuvent être imputées à blâme ou à louange, qu'il est nécessaire

de connaître quel est l'agent véritable ; et ici la nature nous a donné toute la lumière dont nous avons besoin.

CHAPITRE VII.

Étendue de la puissance humaine.

Tout le mérite et toute la dignité de l'homme résident dans le bon usage de la puissance que lui a donnée son Créateur : c'est un fonds qu'il est requis d'exploiter et dont il doit rendre compte à celui qui l'a commis à sa foi.

Certains hommes ont reçu plus de puissance que d'autres, et le même homme n'en possède pas toujours le même degré. L'existence de cette puissance, son étendue et sa durée, dépendent exclusivement du bon plaisir du Tout-Puissant. Mais il doit s'en trouver une certaine quantité dans tout homme qui a un compte à rendre ; car, me demander compte de ma conduite, l'approuver ou la désapprouver, quand je n'ai pas le pouvoir d'agir bien ou mal, est absurde ; il n'est pas d'axiome d'Euclide plus évident que celui-là.

Comme la puissance est un don précieux, le mépriser est ingratitude envers le donateur ; l'évaluer trop haut est orgueil et présomption, et conduit à des entreprises malheureuses. C'est donc un acte de sagesse qu'une juste estimation de notre puissance : *Quid ferre recusent, quid valeant humeri.*

Nous ne pouvons parler de la puissance de l'homme qu'en général, et comme notre notion de la puissance est relative aux effets qu'elle produit, nous ne pouvons estimer l'étendue de la puissance humaine que par les effets qu'elle est capable de produire.

Ce serait une erreur que d'estimer cette puissance par

les effets qu'elle a réellement produits ; car chacun de nous avait le pouvoir de faire beaucoup d'actes qu'il n'a pas accomplis, et de s'abstenir de beaucoup d'autres qu'il a faits ; autrement il ne pourrait être un objet ni d'approbation ni de blâme aux yeux d'un être raisonnable.

Les effets de la puissance humaine sont directs ou indirects.

Je pense qu'on peut ramener les premiers aux deux suivants : donner certains mouvements à notre corps ; imprimer certaine direction à nos pensées. Quant aux effets indirects, tous sont produits par l'un ou par l'autre de ces moyens, ou par tous les deux à la fois.

Pour imprimer un mouvement quelconque à un corps étranger, il faut commencer par mouvoir notre propre corps comme instrument ; et nous ne pouvons exciter une pensée dans une autre personne que par le moyen d'une pensée et d'un mouvement en nous-mêmes.

La puissance que nous avons de mouvoir notre propre corps n'est pas seulement limitée dans son étendue, elle est dans sa nature soumise à des lois mécaniques ; on peut la comparer à un ressort qui a le pouvoir de se tendre ou de se détendre de lui-même, mais qui ne peut se tendre sans tirer également de deux côtés, ni se détendre sans pousser de deux côtés à la fois ; en sorte que l'action du ressort est toujours accompagnée d'une réaction égale dans un sens contraire.

Les anatomistes nous apprennent que chaque mouvement volontaire du corps s'exécute par la contraction de certains muscles, et que les muscles se contractent par une action dérivée des nerfs. Mais, sans penser le moins du monde ni aux muscles, ni aux nerfs, nous voulons l'effet extérieur, et sans que nous nous en méliions le mécanisme intérieur produit immédiatement cet effet.

C'est une des merveilles de notre constitution, et que

nous avons lieu d'admirer ; mais en rendre raison , dépasse la portée de l'esprit humain.

Qu'il y ait une harmonie établie entre notre volonté et l'opération des nerfs et des muscles qui exécutent les mouvements voulus, c'est un fait attesté par l'expérience. La volition est un acte de l'esprit ; mais exerce-t-elle une action physique sur les nerfs et les muscles , ou bien est-elle seulement l'occasion d'un effet produit sur ces instrumens par quelque autre force en vertu des lois établies par la nature, c'est un secret pour nous : tant la conception de notre propre pouvoir devient obscure , lorsque nous voulons remonter à sa source.

Nous avons de bonnes raisons de croire que la matière tire de l'esprit son origine, aussi bien que tous ses mouvements ; mais comment ou de quelle manière est-elle mue par l'esprit ? comment a-t-elle été créée par lui ? nous sommes aussi ignorants sur l'un de ces points que sur l'autre.

Il est donc possible que ce que nous appelons les *effets immédiats* de notre puissance ne soient pas tels dans le sens le plus strict. Entre la volonté de produire l'effet et la production, il peut y avoir des agents ou des instrumens dont nous n'avons pas connaissance.

Cette considération peut laisser quelque doute sur la question de savoir si, dans le sens rigoureux, nous sommes la cause productrice des mouvements volontaires de notre corps ; mais elle ne peut produire aucune incertitude quant à l'appréciation morale de nos actions.

L'homme qui sait que tel événement dépend de sa volonté, et qui, après délibération, veut le produire, est, dans le sens moral le plus strict, la cause de l'événement ; et c'est avec justice qu'on le lui impute, quelles que soient les causes physiques qui aient concouru dans l'exécution.

Les philosophes peuvent donc disputer en toute sûreté de conscience sur la question de savoir si nous sommes à proprement parler les causes productrices des mouvements volontaires de notre corps, ou si nous en sommes seulement, comme le pense Malebranche, les causes occasionnelles ; la solution de ce problème, s'il en a une, ne peut avoir aucun effet sur la conduite de l'homme.

La seconde branche des effets immédiats de notre puissance, est la direction que nous imprimons à nos pensées. Elle est comme la première bornée par diverses limites ; plus étendue dans l'un que dans l'autre, elle varie aussi dans le même individu selon la disposition du corps et celle de l'esprit. Mais il est évident, d'après l'expérience et la conviction universelle du genre humain, que l'homme, quand il est libre de tout malaise d'esprit et de corps, possède à un haut degré la faculté de diriger ses pensées, et qu'il peut l'augmenter beaucoup par la pratique et l'habitude.

Si nous examinons avec rigueur la liaison qui existe entre nos volitions et la direction qu'elles impriment à nos pensées ; si nous recherchons comment nous sommes capables de donner notre attention à un objet pendant un certain temps et de la porter sur un autre à notre gré, nous verrions peut-être qu'il est difficile de décider si l'esprit lui-même est l'unique cause des changements volontaires opérés dans la marche de ses pensées, ou si ces changements supposent le concours d'autres causes efficientes.

Je ne vois aucune bonne raison qui puisse empêcher d'étendre au pouvoir de diriger nos pensées, tout aussi bien qu'au pouvoir de mouvoir notre corps, la dispute sur les causes efficientes et occasionnelles. Je pense que dans les deux cas cette controverse est sans terme, et que si l'on pouvait lui trouver une issue, elle resterait sans fruit.

Rien n'apparaît avec plus d'évidence à ma raison que la nécessité d'une cause efficiente pour tout changement dans la nature; mais quand j'essaye de comprendre comment agit une cause efficiente, soit sur la matière, soit sur l'esprit, je rencontre des ténèbres que mes facultés ne sont pas capables de pénétrer.

Quelque restreints que paraissent les effets directs de l'activité humaine, ses effets indirects ont une immense étendue.

Sous ce rapport, la puissance de l'homme peut être comparée au Nil, au Gange, et aux autres grands fleuves qui se développent sur la surface de la terre, et qui, parcourant de vastes régions, répandent tantôt les bienfaits; tantôt les calamités sur leur passage: remontez ces fleuves jusqu'à leur origine, vous les voyez sortir de sources pour ainsi dire imperceptibles.

L'ordre d'un puissant monarque, qu'est-ce autre chose que le bruit de son souffle modifié par l'organe de la parole? Mais ce bruit peut avoir d'immenses résultats; il peut lever des armées, équiper des flottes, et jeter la guerre et la désolation sur une grande partie de la terre.

L'individu le plus chétif de l'espèce humaine a un immense pouvoir pour faire le bien, et beaucoup plus encore pour se nuire à lui-même et aux autres.



ESSAI II.

DE LA VOLONTÉ.

CHAPITRE I.

Observations sur la volonté.

Tout homme a conscience du pouvoir de se déterminer dans les choses qu'il regarde comme dépendantes de sa détermination ; c'est à ce pouvoir qu'on donne le nom de *volonté* ; et comme il est d'usage, en parlant des opérations de l'esprit, d'appliquer le même nom à la faculté et à l'acte qu'elle produit, le mot de *volonté* s'emploie souvent pour signifier l'acte de se déterminer, qui plus proprement est appelé *volltion*.

Volltion signifie donc l'acte de vouloir ou de se déterminer, et *volonté* s'emploie indifféremment pour signifier la faculté de vouloir et l'acte de cette faculté.

Mais le mot *volonté*, surtout dans les écrits des philosophes, a souvent une signification plus étendue, que nous devons distinguer avec soin de celles que nous venons de lui assigner.

Dans la division générale de nos facultés en *entendement* et *volonté*, nos passions, nos désirs et nos affections sont comprises sous le second terme ; et on lui fait signifier ainsi, non-seulement la résolution d'agir ou de ne pas agir, mais encore tous les motifs et toutes les incitations qui la précèdent.

Voilà, sans doute, comment certains philosophes ont

été conduits à représenter le désir, l'aversion, la crainte, l'espérance, la joie, la tristesse, en un mot tous nos désirs, toutes nos passions et toutes nos affections, comme des modifications différentes de la volonté; ce qui tend, ce me semble, à confondre des choses très-différentes de leur nature.

L'avis donné à un homme, et la détermination qui suit cet avis, sont des choses si différentes en elles-mêmes, qu'il serait impropre de les appeler des modifications d'une seule et même chose; de même les motifs d'une action, et la résolution d'agir ou de ne pas agir, n'ont rien de commun dans leur nature, et par conséquent ne doivent pas être confondues sous un seul nom, ou représentées comme les différentes modifications du même fait.

C'est pour cette raison, qu'en parlant de la *volonté* dans cet Essai, je ne comprends sous ce terme aucune des incitations ni aucun des motifs qui peuvent avoir une influence sur nos déterminations, mais uniquement la détermination elle-même et le pouvoir de la prendre.

On peut définir la volonté, la détermination de faire ou de ne pas faire une chose que nous concevons être en notre pouvoir.

Voici quelques observations qui pourront nous aider à l'observer et à la distinguer des autres actes de l'esprit que l'ambiguïté des mots peut faire confondre avec elle.

1. Tout acte de la volonté doit avoir un objet. Quiconque veut, doit vouloir quelque chose, et ce qu'il veut s'appelle l'*objet* de sa volition. Comme un homme ne peut penser sans penser à quelque chose, ni se souvenir sans se souvenir de quelque chose, de même il ne peut vouloir sans vouloir quelque chose; donc tout acte de volonté doit avoir un but, et il faut que celui qui veut ait une conception plus ou moins distincte de ce qu'il veut.

Par là, les choses faites volontairement sont distin-

guées de celles qu'on fait par instinct, ou par habitude.

Un enfant en bonne santé, quelques heures après sa naissance, éprouve la sensation de la faim, et si l'on applique sa bouche à la mamelle, il suce et avale sa nourriture le mieux du monde; nous n'avons aucune raison de croire qu'il ait eu auparavant aucune idée de cette opération complexe, ni de la manière dont elle s'accomplit; on ne peut donc dire proprement qu'il *veuille* teter.

Nous pourrions rapporter d'innombrables exemples d'actes faits par les animaux sans aucune conception préalable de ce qu'ils vont faire, et sans l'intention de l'exécuter; ils agissent par un instinct secret et aveugle dont la cause efficiente nous est cachée; si l'acte a évidemment une intention, elle n'est pas dans l'animal, mais dans le Créateur.

Nous ne pouvons pas non plus appeler proprement *volontaires* les actes faits par habitude. Nous fermons les yeux plusieurs fois par minute pendant la veille, et personne n'a conscience de vouloir cet acte aussi souvent qu'il l'accomplit.

2. L'objet immédiat de la volonté doit être quelque action qui nous soit propre.

Par là, la volonté se distingue de deux actes de l'esprit qui prennent quelquefois son nom, et peuvent se confondre avec elle; je veux parler du *désir* et du *commandement*.

Locke a très-bien établi la distinction entre la volonté et le désir; cependant elle a échappé à beaucoup d'écrivains plus récents qui ont représenté le désir comme une modification de la volonté.

Le désir et la volonté s'accordent en ce point qu'il leur faut à l'un ou à l'autre un objet dont nous devons avoir quelque idée; tous deux doivent par conséquent être ac-

compagnés de quelque degré d'intelligence; mais ils diffèrent sous plusieurs rapports.

L'objet du désir peut être une chose qu'un appétit, une passion, une affection nous porte à poursuivre; il peut être un événement que nous croyons heureux pour nous, ou pour ceux à qui nous sommes attachés. Je puis avoir le désir d'un aliment, d'une boisson, d'un soulagement à mes peines; mais ce serait mal s'exprimer que de dire que j'ai la volonté d'un aliment, la volonté d'une boisson, la volonté d'un soulagement à mes peines. Il y a donc une distinction dans le langage ordinaire entre le désir et la volonté, et voici sur quoi elle repose: ce que nous voulons doit être une action, et une action qui nous soit propre; tandis qu'il est possible que l'objet de notre désir non-seulement ne soit pas notre propre action, mais même ne soit pas une action du tout.

Un *commandement* est appelé quelquefois une *volonté*, quelquefois un *désir*; mais quand ces mots sont employés dans leur sens propre, ils signifient trois actes différents de l'esprit.

L'objet immédiat d'une volition est une action qui nous est propre; l'objet d'un commandement est l'action d'une autre personne, sur laquelle nous prétendons autorité; l'objet d'un désir peut n'être pas une action.

Quand nous donnons un ordre, tous ces actes concourent, et, comme ils vont de compagnie, il arrive souvent que dans la langue on donne à l'un le nom qui proprement n'appartient qu'à l'autre.

En effet, un commandement est un acte volontaire: il faut qu'il y ait volonté de commander; un désir est ordinairement le motif de cette volonté, et le commandement en est l'effet.

3. Il faut que la volition ait un objet que nous pensions être en notre pouvoir et dépendre de notre volonté.

Nous pourrions désirer de faire une visite à la lune ou à la planète de Jupiter, mais nous ne pourrions pas vouloir cette entreprise, parce que nous savons qu'elle n'est pas en notre puissance. Si un fou tentait un effort semblable, il faudrait d'abord que sa folie lui eût fait croire que ce voyage est en son pouvoir.

Pendant le sommeil, un homme peut être frappé d'une paralysie qui le prive de la parole; quand il s'éveille, il s'efforce de parler, ignorant qu'il en a perdu la faculté; mais lorsque l'expérience le lui a appris, il ne fait plus d'effort.

Le même homme, sachant qu'on a quelquefois recouvré la parole après l'avoir perdue par une attaque de paralysie, pourra tenter un effort de temps en temps; dans ce cas néanmoins il n'aura pas proprement la volonté de parler, mais la volonté d'essayer s'il en a le pouvoir.

C'est ainsi que nous pouvons essayer de soulever un poids trop lourd pour nous; mais nous ignorions qu'il le fût, ou bien nous voulions mettre nos forces à l'épreuve. Il est donc évident que l'objet de notre volition doit toujours nous paraître soumis à notre puissance et dépendant de notre volonté.

4. De plus, quand nous voulons faire une chose sur-le-champ, la volition est accompagnée d'un effort pour exécuter ce que nous avons voulu.

Nous avons conscience de l'effort qui accompagne les déterminations, pour peu que nous voulions lui donner d'attention; il n'y a pas de circonstance où nous soyons actifs dans un sens plus rigoureux.

5. Enfin, dans toutes les déterminations de quelque importance, il faut que l'état précédent de l'esprit nous ait donné une disposition ou un penchant à la détermination.

Si l'esprit était toujours dans une complète indifférence, sans incitation, ni motif, ni raison pour agir ou s'abste-

nir, pour suivre telle route ou telle autre, notre activité n'ayant ni but à poursuivre, ni règle pour diriger ses mouvements, eût été un présent inutile; nous resterions tout à fait oisifs, sans avoir jamais la volonté de rien faire, ou nos volitions deviendraient absolument insignifiantes et futiles, n'ayant le caractère ni de la foi ni de la sagesse, ni du vice ni de la vertu.

Nous avons donc lieu de croire que toute créature à qui Dieu a donné quelque degré de puissance active, a reçu aussi quelques principes d'action pour diriger cette puissance vers le but auquel elle est destinée.

Il est évident qu'il y a dans la constitution de l'homme divers principes d'action appropriés à notre condition sur la terre. L'examen particulier de ces principes fera le sujet de l'Essai suivant; dans celui-ci, nous les considérerons seulement en général, dans leur rapport avec la volition et dans l'influence qu'ils exercent sur elle.

CHAPITRE II.

Influence des motifs sur la volonté.

Nous venons au monde ne sachant rien, et cependant il faut que nous fassions beaucoup de choses pour notre subsistance et notre bien-être. Un nouveau-né peut être porté et réchauffé par sa nourrice, mais il faut qu'il suce et avale le lait par lui-même, et cela avant de savoir ce que c'est que sucer et avaler, et comment ces deux actes s'accomplissent. Il est conduit par la nature à les exécuter sans savoir ce qu'il fait, ni dans quel but il agit: c'est ce que nous appelons *instinct*.

Dans beaucoup de cas, la nature ne nous laisse pas le temps de prendre une détermination; les actions doivent

se faire avec tant de rapidité, que la conception et la volition de chaque mouvement seraient impossibles. Alors c'est tantôt l'instinct, tantôt l'habitude qui vient à notre secours.

Quand un homme chancelle et perd son équilibre, le mouvement nécessaire pour prévenir sa chute viendrait trop tard, s'il était la conséquence d'une réflexion sur le meilleur parti à prendre, et d'un effort volontaire dirigé dans ce but : l'homme ici agit instinctivement.

Celui qui bat du tambour, ou qui joue de la flûte, n'a pas le temps de décider chaque mouvement et chaque pause par une détermination volontaire ; mais l'habitude qu'un long exercice lui a donnée supplée à l'impuissance de la volonté.

Nous faisons donc beaucoup de choses par instinct et par habitude, sans aucun exercice du jugement ni de la volonté.

Dans d'autres cas la volonté intervient, mais sans jugement.

Supposons qu'un homme sache que pour vivre il faut manger ; que mangera-t-il, en quelle quantité et combien de fois dans un jour ? Sa raison ne peut répondre à aucune de ces questions, ni par conséquent lui donner aucune règle. Ici encore, la nature, comme une mère indulgente, supplée au défaut de la raison, en lui donnant d'une part, l'appétit, qui lui apprend quand il doit prendre son repas, en quelle proportion et combien de fois par jour, et, de l'autre, le goût, qui l'avertit des aliments qu'il doit admettre ou rejeter. Et il est beaucoup mieux dirigé par ces principes, qu'il ne le serait par toutes les connaissances qu'il est capable d'acquérir.

Comme l'auteur de la nature nous a donné certains principes d'action pour suppléer à l'imperfection de nos lumières, il nous en a donné d'autres pour suppléer

à l'imperfection de notre sagesse et de notre vertu.

Les désirs, les affections et les passions naturelles qui sont communes au sage et au fou, au bon et au méchant, et même aux plus intelligents d'entre les animaux, servent très-souvent à diriger la marche des actions humaines. Par ces principes, les hommes peuvent remplir les devoirs les plus rigoureux de la vie sans songer au devoir, et, sans penser au mieux, tenir la meilleure conduite ; c'est ainsi qu'un vaisseau est emporté vers sa destination par un vent favorable, sans que l'équipage ait besoin de jugement ou d'adresse pour le diriger.

L'appétit, l'affection, ou la passion, nous donnent une impulsion qui n'implique aucun jugement, qui est tantôt faible, tantôt forte, et que nous pouvons même concevoir irrésistible. Il en est ainsi dans la folie : les fous ont leurs appétits et leurs passions, mais ils manquent d'empire sur eux-mêmes : voilà pourquoi nous n'imputons par leurs actions à l'homme, mais à la maladie.

Dans les actions qui procèdent de la passion ou de l'appétit, nous sommes passifs d'une part, et actifs de l'autre ; elles sont donc en partie attribuées à la passion ; et l'homme en est tout à fait déchargé quand on suppose la passion irrésistible.

Un sauvage d'Amérique juge comme nous en cette matière ; quand, dans un accès d'ivresse, il a tué son ami, et qu'ensuite il revient à lui-même, il s'afflige vivement de ce qu'il a fait ; mais il allègue que c'est la boisson et non pas lui qui est la cause du meurtre.

Nous ne supposons pas que les brutes aient aucun principe supérieur qui règle leurs appétits et leurs passions ; et voilà pourquoi leurs actes ne sont pas soumis à une obligation. Les hommes se trouvent dans le même état pendant l'enfance, la folie, et le délire de la fièvre : ils ont des appétits et des passions, mais ils manquent de ce qui

fait de nous des agents moraux, de ce qui nous rend responsables de notre conduite, et l'objet de l'approbation ou du blâme.

Dans certains cas, une forte impulsion de l'appétit ou de la passion peut être en lutte avec une impulsion plus faible : alors aussi il peut y avoir détermination et action sans jugement.

Supposons qu'un soldat reçoive l'ordre de monter à la brèche et soit certain d'une mort immédiate s'il recule; il n'a pas besoin de courage pour aller en avant, la crainte suffit; la certitude de périr en reculant l'emporte sur la crainte d'être tué en avançant; l'homme est poussé par des forces contraires, et il ne faut ni jugement, ni effort pour céder à la plus puissante. Un chien affamé agit par le même principe quand on lui présente de la nourriture avec la menace de le battre s'il y touche; la faim le pousse en avant, mais la crainte le retient avec plus de force, et c'est l'impulsion la plus puissante qui prévaut.

On voit par là que dans un grand nombre de nos actions volontaires, nous pouvons agir d'après l'impulsion de l'appétit, de l'affection ou de la passion, sans aucun exercice du jugement, à peu près comme semblent faire les animaux.

Quelquefois cependant il règne dans notre esprit un calme qui n'est pas troublé par le souffle des passions, et l'homme, à l'abri de leur influence, peut librement choisir sa route dans le voyage de la vie. Alors il pèse tranquillement les biens et les maux qui sont à une trop grande distance pour exciter aucun mouvement passionné; il embrasse l'ensemble, et juge de ce qui est le mieux, sans éprouver aucun penchant qui l'entraîne vers l'un ou l'autre côté; il prononce pour lui-même comme il le ferait pour un autre dans la même situation; et ici la décision

doit être imputée entièrement à l'homme, et nullement à la passion.

Tout homme parvenu à la maturité de l'intelligence, s'il a fait quelque attention à sa propre conduite et à celle des autres, possède une mesure plus ou moins exacte des biens et des maux ; il estime ce que valent la santé, la réputation, les richesses, les plaisirs, la vertu, l'approbation de soi-même, et l'approbation du Créateur ; ces biens et leurs contraires ont au tribunal impassible de son jugement différents degrés d'importance.

Quand on examine si la santé doit être préférée à la force du corps, la renommée aux richesses, une bonne conscience et l'approbation divine à tout autre bien qui puisse leur être opposé, il me semble qu'il y a là une délibération du jugement, et non une impulsion de la passion ou de l'appétit.

Pour qu'une chose mérite notre recherche, il faut qu'elle ait du prix en elle-même, ou qu'elle soit le moyen d'atteindre une chose qui en ait.

C'est par le jugement que nous distinguons les moyens les mieux appropriés à une fin : cela est évident, et je pense que tous les philosophes sont d'accord sur ce point ; mais quelques-uns n'admettent pas qu'il appartienne au jugement d'apprécier le mérite des différents buts et la préférence que l'un peut mériter sur l'autre.

Dans l'acte de prononcer sur ce qui est bien ou mal, et de décider lequel l'emporte de plusieurs biens différents, on pense que nous sommes guidés, non par le jugement, mais par quelque goût naturel ou acquis, en vertu duquel une chose nous agréé, tandis qu'une autre nous déplaît.

Par exemple, si un homme préfère du fromage à des écrevisses, et un autre des écrevisses à du fromage, il est inutile, dit-on, d'invoquer le jugement pour décider

lequel de ces deux mets vaut le mieux ; de même , si un homme préfère le plaisir à la vertu , un autre la vertu au plaisir , c'est là une affaire de goût , le jugement n'a rien à y voir. Telle est , ce me semble , l'opinion de quelques philosophes.

Je ne puis m'empêcher d'être d'un avis contraire ; je pense que nous pouvons porter un jugement , et dans la question du fromage et des écrevisses , et dans la question plus importante du plaisir et de la vertu.

Qu'un homme trouve une saveur plus agréable dans le fromage , un autre dans les écrevisses , j'accorde que cette préférence n'implique point le jugement , et qu'elle dépend uniquement de la constitution du palais ; mais si nous voulons décider lequel de ces deux hommes a le meilleur goût , je pense que la question doit être résolue par le jugement , et que , sans posséder cette faculté à un degré éminent , nous pouvons décider avec certitude que le goût de ces deux hommes est également bon , et qu'ils agissent également bien en préférant ce qui convient le mieux à leur palais et à leur estomac.

Bien plus , je présume que ces deux personnes , malgré la différence de leurs goûts , s'accorderont parfaitement dans leurs jugements , et conviendront que leurs goûts sont également bons , et n'ont ni l'un ni l'autre aucun juste droit à la préférence.

Il est clair que dans cet exemple l'office du goût est très-différent de celui du jugement , et que les hommes qui diffèrent le plus dans leurs goûts peuvent s'accorder parfaitement dans leurs jugements , même à l'égard des goûts par lesquels ils diffèrent.

Pour rendre l'autre cas semblable à celui-ci , il faut supposer que le partisan du plaisir et le partisan de la vertu s'accordent dans leurs jugements , et qu'aucun d'eux ne voit de raisons pour préférer le goût de l'un à celui de l'autre.

Si l'on fait cette supposition, j'accorderai qu'aucun des deux n'a le droit de condamner son adversaire. Chacun choisit selon son goût, dans des choses, qu'avec tout le discernement dont il est capable, il trouve parfaitement indifférentes.

Mais il faut observer que cette supposition est inadmissible quand il s'agit d'hommes, c'est-à-dire d'agents moraux. L'homme qui, avec tout le discernement dont il est capable, ne peut reconnaître l'obligation attachée à la vertu, est un homme de nom, et nullement de fait; il est incapable de vertu ou de vice; il n'est pas un agent moral.

Le partisan du plaisir lui-même, quand son jugement n'est pas perverti, voit qu'il y a certaines actions qu'un homme ne doit pas faire, bien qu'il ait du penchant à les faire. Si un voleur pénètre dans la maison et emporte les biens du voluptueux, celui-ci est parfaitement convaincu que le voleur a mal agi et qu'il mérite un châtement, bien que le voleur ait autant de goût pour les richesses que le voluptueux pour les plaisirs.

Il est incontestable qu'on a toujours reconnu dans la constitution de l'homme deux principes qui peuvent influer sur ses actions volontaires; on a donné à ces principes les noms généraux de *passion* et de *raison*, et nous trouvons dans toutes les langues des mots équivalents.

Sous le premier terme sont compris les divers principes d'action qu'on observe dans les brutes et dans les hommes qui n'ont pas l'usage de la raison; *appétits*, *affections*, *passions*, sont les noms par lesquels ces principes sont désignés, et ces noms ne sont pas si exactement distingués dans le langage ordinaire qu'ils ne soient employés de temps en temps l'un pour l'autre; néanmoins, tous ces principes ont cela de commun, qu'ils entraînent l'homme vers un certain objet, sans lui permettre de considérer

les suites, et par une sorte de violence; l'homme peut leur résister s'il est maître de lui-même, mais non pas sans combat.

Cicéron exprime ainsi leur puissance : « Hominem huc et illuc rapiunt. » Le docteur Hutcheson a employé une expression semblable : « L'âme en est agitée, dit-il, et comme emportée par une impulsion brutale; *Quibus agitatur mens et bruto quodam impetu fertur.* » Pour sentir cette influence, il n'est besoin ni de raison ni de jugement.

En ce qui regarde cette partie de la constitution humaine, je ne vois aucune différence entre l'opinion du vulgaire et celle des philosophes.

Quant à l'autre élément, qu'on appelle communément *raison* pour le distinguer de la *passion*, les philosophes modernes se sont engagés dans de subtiles disputes pour savoir s'il fallait lui laisser ce nom, ou le regarder comme une espèce de goût ou de sens interne.

Je n'examinerai point ici si le nom de *raison* lui convient ou ne lui convient pas; je me bornerai à rechercher quelle sorte d'influence il exerce sur nos actions volontaires.

Tous les hommes doivent convenir, ce me semble, que cet élément est le côté humain de notre nature, tandis que la passion en est le côté animal; il agit d'une manière calme et froide, et il est si semblable à la raison, que ceux mêmes qui ne reconnaissent pas son identité avec elle, sont forcés d'alléguer cette ressemblance pour expliquer comment il en a toujours porté le nom.

De même que ce principe a reçu le nom de la raison, parce qu'il lui ressemble, de même on le met en opposition avec la passion, parce qu'il en diffère. On le considère comme ayant sur nous une influence si contraire à celle de la passion, que l'action froide, réfléchie, non pas-

sionnée, est imputée à l'homme seul, soit qu'il y ait mérite ou dé mérite; tandis que l'acte où intervient la passion est en partie attribué à celle-ci, et retombe entièrement sur elle et nullement sur l'homme, quand on la juge irrésistible. Si l'agent pouvait et devait résister, on le blâme de n'avoir pas fait son devoir, mais la faute est alléguée en proportion de la violence de la passion.

C'est ce principe calme qui nous fait juger quels buts sont les plus dignes de notre poursuite; jusqu'à quel point chaque appétit et chaque passion peuvent être satisfaits; et dans quelles circonstances il faut leur résister.

Il nous enseigne non-seulement à contenir le feu de la passion quand elle nous égarerait, mais encore à éviter les occasions de l'enflammer; témoin Cyrus, qui refusa de voir sa belle captive, et remplit ainsi le devoir d'un homme prudent et d'un homme de bien. Ferme dans l'amour de la vertu, et en même temps convaincu de la faiblesse humaine, ce prince ne voulait pas la mettre à une trop rude épreuve; sa jeunesse, la beauté incomparable de sa captive, et toutes les circonstances qui tendaient à allumer ses désirs, relèvent encore le mérite de cette noble conduite.

C'est par de pareilles actions que se manifeste la supériorité de la nature humaine, et la différence essentielle qui la sépare de celle des bêtes. Chez ces dernières nous voyons une passion en combattre une autre, et la plus forte prévaloir; mais nous ne remarquons pas de principe réfléchi, qui soit supérieur à la passion et capable de lui donner la loi.

La différence qui existe entre ces deux parties de notre constitution peut être rendue plus frappante par un ou deux exemples où la passion l'emporte.

Un homme vivement provoqué en frappe un autre avec lequel il devait rester en paix; il se blâme lui-même, et reconnaît qu'il n'aurait pas dû s'abandonner à sa pas-

sion ; chacun approuve cette calme sentence : on est d'avis qu'il a mal fait de céder quand il aurait pu et qu'il aurait dû résister. Si l'on regardait la provocation comme au-dessus de la patience humaine, on ne le blâmerait pas ; c'est parce qu'on pense que la résignation était possible et obligatoire, qu'on lui adresse des reproches, tout en reconnaissant que la faute est diminuée de toute la grandeur de l'offense. Ainsi le mal est imputé en partie à l'homme, en partie à la passion. Mais si quelqu'un conçoit un dessein coupable contre son voisin, le médite et l'exécute de sang-froid, l'action n'admet pas d'excuse ; elle est entièrement volontaire, et l'homme porte à lui seul tout le poids du mal fait et voulu.

Par les angoisses de la torture on force un homme de révéler un secret d'importance commis à sa foi : nous le plaignons au lieu de le blâmer ; telle est la faiblesse de la nature humaine, que la résolution de la vertu elle-même peut être vaincue dans une pareille épreuve ; mais si sa force d'âme a pu résister aux supplices, nous admirons son courage comme celui d'un vrai héros.

Il est donc évident, selon moi, que le sens commun qui dans les matières de la vie commune doit avoir une grande autorité, conduit les hommes à distinguer en eux deux principes agissant sur leurs déterminations volontaires : d'une part, un principe irraisonnable qui nous est commun avec les brutes, et qui se résout en appétits, en affections et en passions, et de l'autre un principe calme et rationnel. Le premier, dans beaucoup de cas, nous donne une forte impulsion, mais sans jugement, sans obligation ; le second est toujours obligatoire : toute sagesse et toute vertu consiste à suivre ses arrêts, comme tout vice et toute folie à les violer. On peut résister aux impulsions de la passion, non-seulement sans regret, mais même avec un contentement et un triomphe intérieurs ; mais la voix de

la raison et du devoir n'est jamais méconnue sans remords et sans désapprobation secrète.

Les anciens philosophes faisaient, comme le vulgaire, cette distinction entre les principes d'action. Les Grecs appelaient *ὄρη* le principe irraisonnable; Cicéron le nomme *appetitus*, prenant ce mot dans un sens assez étendu pour lui faire comprendre toute disposition qui n'est pas fondée sur le jugement.

Νοῦς était le nom que les Grecs donnaient à l'autre principe; Platon l'appelle *ἡγημονικόν*, ou principe régulateur; et Cicéron dit : « Il y a deux impulsions naturelles; l'une consiste dans l'appétit, qui est l'*ὄρη* des Grecs, et qui entraîne l'homme au hasard; l'autre dans la raison, qui enseigne et expose ce qu'on doit faire ou éviter. Il faut que la raison commande et que l'appétit obéisse. » « Duplex enim est vis animorum atque naturæ, una pars in appetitu posita est, quæ est *ὄρη* græcè, quæ huc et illuc hominem rapit; altera in ratione, quæ docet et exponat quid faciendum fugiendumve sit; ita fit ut ratio præsit, appetitus obtemperet. » *Cic. de Offic. I. 18.*

Si j'ai développé ici cette distinction, c'est que les deux principes influent différemment sur la volonté. Leur influence diffère non-seulement de degré, mais de nature, et nous avons conscience de cette différence, quoiqu'il nous soit difficile de trouver des mots pour l'exprimer. Il nous sera peut-être plus facile de nous en former une idée par une comparaison.

Autre chose est de pousser un homme d'un coin de la chambre vers le coin opposé, autre chose est de lui persuader par des raisonnements de quitter sa place et d'aller ailleurs. Il peut céder à la force qui le pousse sans aucun exercice de ses facultés rationnelles; bien plus, il est contraint d'y céder s'il n'oppose pas une force égale ou supérieure: sa liberté est diminuée par l'impulsion, et s'il n'a

pas assez de vigueur pour résister, elle est anéantie, et le mouvement ne peut lui être imputé. L'influence de l'appétit ou de la passion me paraît ressembler beaucoup à la force dont nous parlons ici. Suppose-t-on la passion irrésistible, on attribue l'acte uniquement à la passion, et nullement à l'agent; celui-ci a-t-il le pouvoir de résister et cède-t-il après avoir combattu, l'acte est imputé en partie à l'agent, en partie à la passion.

Si, au contraire, ce sont des raisonnements qui persuadent à un homme de quitter sa place, cette influence ressemble à celle du principe calme et rationnel. Que l'individu cède ou non aux raisonnements, la détermination est entièrement de son fait et doit lui être entièrement imputée. Des arguments, quel que soit le degré de leur force, ne diminuent pas la liberté humaine; ils produisent la froide conviction du devoir, et ils ne peuvent rien davantage; au contraire, l'appétit et la passion nous entraînent à l'action, et diminuent notre liberté en proportion de leur puissance.

Chez la plupart des hommes le mouvement de la passion est plus efficace que la conviction pure, et les orateurs, dont la tâche est de persuader, jugent qu'il est aussi nécessaire de remuer les passions que de convaincre l'entendement. Ce sont là deux buts qu'on se propose dans tous les systèmes de rhétorique, et qui doivent être poursuivis par des moyens différents.

CHAPITRE . III.

Des opérations de l'esprit qu'on peut appeler volontaires.

Les facultés de l'entendement et de la volonté se distinguent facilement dans l'esprit, mais il arrive très-rare-

ment, si même jamais il arrive, qu'elles soient désunies dans l'action.

Dans la plupart des opérations de l'esprit qui ont un nom dans la langue, et peut-être même dans toutes, les deux facultés interviennent, et nous sommes à la fois intelligents et actifs.

Est-il possible que l'intelligence existe sans quelque degré d'activité? C'est un problème difficile à résoudre; mais en fait elles concourent toujours dans les opérations de notre esprit.

Il y a toujours quelque degré d'activité dans les opérations que nous rapportons à l'intelligence; c'est ce qui fait que toujours et dans toutes les langues elles ont été exprimées par des verbes actifs, tels que *je vois, j'entends, je me rappelle, je conçois, je juge, je raisonne*. Et, d'un autre côté, il est certain que tout acte de la volonté doit être accompagné de quelque opération de l'entendement; car il faut que celui qui veut, conçoive ce qu'il veut, et c'est à l'entendement qu'appartient l'acte de concevoir.

Les opérations que je vais examiner dans ce chapitre ont été communément, je crois, rapportées à l'entendement; mais nous trouverons que la volonté y joue un si grand rôle qu'on peut, sans impropriété, les appeler *volontaires*. Elles sont au nombre de trois : *l'attention, la délibération et le dessein*.

L'attention peut se porter sur un objet, soit des sens, soit de la raison, pour en éclaircir l'idée ou pour en découvrir la nature, les attributs et les rapports; et tel est l'effet de l'attention que, sans elle, il nous est impossible d'acquérir ou de conserver une notion distincte.

Si quelqu'un entend un discours sans attention, que lui en reste-t-il? S'il voit sans attention l'église de Saint-Pierre ou le Vatican, quel compte en peut-il rendre?

Tandis que deux personnes sont engagées dans un entretien qui les intéresse, l'horloge sonne à leur oreille sans qu'elles y fassent attention : qu'en résulte-t-il? la minute suivante elles ne savent pas si l'horloge a sonné ou non. Cependant les oreilles n'étaient pas fermées : l'impression ordinaire a été faite sur l'organe de l'ouïe, sur le nerf auditif et sur le cerveau ; mais, faute d'attention, le son n'a pas été perçu, ou bien il a passé en un clin d'œil, sans laisser de trace dans la mémoire.

Nous ne voyons pas ce qui est devant nos yeux, quand notre esprit est préoccupé. Dans le tumulte d'une bataille, un soldat peut être blessé sans en rien savoir, jusqu'à ce qu'il s'aperçoive de la perte de son sang ou de ses forces.

La douleur la plus aiguë s'amortit, quand l'attention est fortement dirigée ailleurs. Une personne de ma connaissance, dans les angoisses de la goutte, avait coutume de demander l'échiquier ; comme elle était passionnée pour ce jeu, elle remarquait qu'à mesure que la partie avançait et fixait son attention, le sentiment de la douleur s'apaisait, et que le temps paraissait plus court.

Archimède était, dit-on, absorbé par un problème mathématique, au moment où les Romains prenaient Syracuse, et il ne s'aperçut du malheur de sa patrie que lorsqu'un soldat força son asile, et lui donna le coup mortel : il ne se plaignit alors que d'une chose, c'est qu'il perdait une belle démonstration.

Il est inutile de multiplier les exemples pour prouver que quand une faculté de l'esprit est fortement engagée, les autres sont, pour ainsi dire, ensevelies dans un profond sommeil.

S'il est quelque chose qu'on puisse appeler *génie* dans les matières de jugement ou de raisonnement, ce doit être le pouvoir de donner à un objet cette attention vigou-

reuse qui le fixe fortement sous les regards de l'esprit, jusqu'à ce qu'il ait été examiné sous toutes les faces.

L'imagination s'élançe de la terre au ciel et du ciel à la terre, et cela peut être bon pour l'éclat et le pittoresque; mais la puissance du jugement et du raisonnement consiste au contraire à maintenir l'esprit immobile dans la contemplation ferme et attentive de son sujet.

Quelqu'un complimentant Newton sur cette force de génie à laquelle les sciences mathématiques et physiques doivent tant de découvertes, il répondit avec modestie et bon sens, que s'il avait fait faire quelques progrès à ces sciences, il le devait à une attention patiente plus qu'à tout autre talent.

Quels que soient les effets de l'attention (et je les crois beaucoup plus considérables qu'on ne le pense communément), il est incontestable que cette faculté obéit à la volonté.

Chacun sait qu'il peut à son gré porter son attention sur tel ou tel objet, pendant plus ou moins de temps et avec plus ou moins d'intensité : c'est là le propre des actes volontaires, et qui dépendent de notre détermination. Cependant ce que nous avons observé plus haut sur la volonté en général, peut s'appliquer à cet acte volontaire en particulier : l'esprit est rarement en état d'indifférence, et libre de porter son attention sur l'objet que la raison en déclare le plus digne ; il est presque toujours entraîné ; non par choix, mais par un penchant naturel ou une impulsion de l'habitude.

On sait que l'attention que nous accordons aux choses nouvelles, grandes, belles ou extraordinaires, dépasse de beaucoup la mesure d'intérêt qu'elles ont réellement pour nous.

Tout ce qui renve les passions et les affections attire l'attention, et souvent plus qu'on ne le désire :

Vous engagez quelqu'un à ne plus s'occuper d'une infortune qui l'afflige; « le mal est sans remède, lui dites-vous; y penser, c'est faire de nouveau saigner la blessure. » Il est parfaitement convaincu de tout ce que vous lui dites; il sait que son tourment cesserait s'il pouvait seulement ne pas y penser; cependant à peine en détourne-t-il un instant son esprit. Chose étrange! quand le bonheur et le malheur sont devant lui et laissés à son choix, il choisit le second et rejette le premier, les yeux ouverts.

Cependant il souhaite d'être heureux, comme tous les hommes : comment expliquer cette contradiction entre ses vœux et sa conduite ?

C'est, je pense, que l'événement malheureux, par un ascendant naturel et aveugle, attire si vivement son attention, qu'il n'a pas le pouvoir ou le courage de résister, quoiqu'il sache que céder est un mal qui n'est compensé par aucun bien.

Une vive douleur physique attire notre attention, et fait qu'il nous est très-difficile de penser à autre chose, bien que l'attention donnée à la douleur ne serve qu'à l'augmenter.

L'homme qui jouait aux échecs dans les angoisses de la goutte se conformait à la raison et entendait bien son intérêt; mais il fallait qu'il concentrât vigoureusement son attention sur le jeu, pour atteindre le soulagement qu'il cherchait.

Lors même qu'un objet particulier n'absorbe pas notre attention, il y a dans les hommes, surtout dans quelques-uns, une inconstance de pensée qui leur rend très-difficile de donner aux sujets importants cette attention fixe que la raison demande.

De ce que nous avons dit, il résulte, je pense, que la volonté est l'élément principal de l'attention; que la sa-

gesse et la vertu consistent en grande partie à lui donner une direction convenable; et que, tout raisonnable qu'il paraisse aux hommes de la bien diriger, il faut souvent, pour y parvenir, se maîtriser soi-même autant que pour les plus héroïques vertus.

La seconde opération, que nous appelons *volontaire*, est la *délibération* sur la conduite qu'on doit tenir ou éviter.

Tout homme sait qu'il est le maître de délibérer ou non, pendant plus ou moins de temps, avec plus ou moins de sollicitude; et quand il a lieu de craindre que la passion ne fausse son jugement, il peut ou chercher honnêtement les meilleurs moyens de juger avec impartialité, ou céder au penchant qui l'entraîne, et ne songer qu'à rassembler des excuses pour justifier son action : dans tous ces cas de la délibération, l'esprit se détermine; il veut, soit le bien, soit le mal.

Les règles générales de délibération sont parfaitement évidentes aux yeux de la raison, quand on les considère abstraction faite des cas particuliers; ces règles sont des axiomes de morale.

Nous ne pouvons pas délibérer sur des questions parfaitement claires; on n'hésite pas entre le bonheur et le malheur; un honnête homme ne met pas en délibération s'il volera la propriété de son voisin; quand le point est obscur, important, et qu'il y a du temps pour délibérer, le soin de l'examen doit se proportionner à l'importance de la question; nous devons peser les choses dans une même balance, leur accorder le poids que nous leur reconnaissons de sang-froid, et rien de plus : c'est là ce qu'on appelle délibération impartiale; enfin il faut que notre délibération arrive à terme dans un juste délai, et que nous ne laissions pas échapper le temps d'agir.

Les axiomes d'Euclide ne me paraissent pas avoir un

plus haut degré d'évidence que ces lois de la délibération ; tant qu'un homme s'y conforme, sa conscience l'approuve, et il espère l'approbation de celui qui sonde les cœurs.

Mais si ces règles sont évidentes, il n'est pas toujours facile de les suivre. Nos appétits, nos affections et nos passions s'opposent à tout examen qui n'a pas pour but de les satisfaire ; l'avarice peut faire délibérer sur les moyens d'acquérir de l'argent, mais elle ne souffre pas de distinction entre ceux qui sont honnêtes et ceux qui ne le sont pas.

Nous devons examiner jusqu'à quel point il faut contenir chaque appétit et chaque passion, et quelles bornes il faut leur assigner ; mais nos appétits et nos passions nous poussent à saisir leur objet sans délai et par la voie la plus courte.

Il arrive donc que si l'on cède à leur impulsion, on viole souvent les règles de délibération que la raison prescrit. Dans ce combat entre les préceptes de la raison et l'aveugle mouvement de la passion, il faut que notre volonté décide ; quand nous prenons parti contre la passion pour la raison, notre conscience applaudit.

Ce qu'on appelle une faute d'ignorance est toujours le résultat d'une délibération insuffisante. Quand nous ne prenons pas assez de peine pour nous éclairer, il y a faute de notre part, non pas à nous conduire d'après nos lumières, mais à ne pas employer les moyens convenables de les augmenter ; car si nous nous trompons après avoir fait usage de ces moyens, nous ne sommes pas coupables : l'erreur était invincible.

La conséquence naturelle d'une délibération est une détermination : si elle n'aboutit pas à ce résultat, elle a été inutile.

La troisième opération volontaire de l'esprit que nous

considérerons est le *dessein*, ou la résolution d'agir dans un temps futur. Elle a lieu lorsque nous arrêtons de faire une action ou une suite d'actions qui ne doivent pas être exécutées sur-le-champ, l'occasion d'agir étant encore éloignée.

La résolution d'exécuter dans un temps donné un acte que nous pensons devoir être alors en notre pouvoir, est strictement et proprement une détermination de la volonté, tout comme la détermination d'agir sur-le-champ : toutes les définitions de la volition lui conviennent. Que l'occasion de faire ce que nous avons résolu soit présente ou éloignée, c'est une circonstance accidentelle qui n'affecte nullement la nature de la résolution, et l'on ne peut donner aucune bonne raison pour ne pas l'appeler *volition* dans un cas comme dans l'autre. Un dessein est donc dans le sens propre et vrai un acte de la volonté.

Nos desseins sont de deux sortes : nous pouvons appeler les uns *particuliers*, les autres *généraux*. Par dessein *particulier*, j'entends celui qui a pour objet une action unique, bornée à un temps et à un lieu ; par dessein *général*, celui qui embrasse un ordre ou une suite d'actions dirigées vers une même fin ou conduites par une règle commune.

Ainsi, je puis former le dessein d'aller à Londres l'hiver prochain ; quand le temps est venu, j'exécute mon projet si je persévère dans la même intention ; et quand je l'ai accompli, il n'existe plus. Il en est de même de tout dessein *particulier*.

Un dessein *général* peut embrasser toute la vie ; après que beaucoup d'actes particuliers ont été accomplis pour le satisfaire, il persiste encore et règle les actes futurs.

Ainsi un jeune homme forme le dessein de suivre la carrière des lois, de la médecine, ou de la théologie ; ce dessein général règle la marche de ses lectures et de ses

études, le dirige dans le choix des sociétés qu'il fréquente, des camarades et même des plaisirs qu'il recherche, décide de ses voyages et du lieu de son séjour, modifie son costume et ses manières; et exerce sur le développement de son caractère une influence presque sans limites.

Mais il est des desseins qui, à ce dernier égard, ont encore une plus puissante influence : je veux parler de ceux qui regardent notre conduite morale.

Supposez qu'un homme ait assez cultivé ses facultés intellectuelles et morales pour avoir des notions distinctes de la justice et de l'injustice ainsi que de leurs conséquences, et qu'après une mûre délibération il ait formé le dessein de s'attacher inflexiblement à la justice et de ne jamais souiller ses mains d'iniquité.

N'est-ce pas là l'homme qui mérite le nom de juste? Nous considérons les vertus morales comme vivantes dans le cœur de l'homme de bien, même quand il ne s'offre pas d'occasion de les mettre en pratique. Or, qu'est-ce que la justice dans le cœur humain quand elle n'est pas en exercice? Ce ne peut être que le dessein d'agir selon les règles de l'équité toutes les fois que s'en présentera l'occasion.

La loi romaine définissait la justice, *une volonté ferme et permanente de rendre à chacun ce qui lui est dû*. Tant que n'arrive pas le moment d'être juste, ces mots ne peuvent signifier qu'un dessein arrêté, qu'on a raison d'appeler *une volonté*; ce dessein, s'il est énergique, produira infailliblement des actes justes; car toute injustice faite avec connaissance démontrerait un changement de dessein, au moins pour le moment.

Ce que nous avons dit de la justice s'applique si aisément à toutes les autres vertus morales, qu'il est inutile de multiplier les exemples; elles sont toutes des desseins d'agir conformément à une certaine règle.

C'est par là que les vertus peuvent être distinguées facilement des affections naturelles qui portent le même nom. Ainsi la bienfaisance est une des vertus les plus éminentes de l'humanité, et si elle est moins nécessaire que la justice à l'existence de la société, elle mérite cependant un plus haut degré d'admiration ; mais il existe aussi une affection naturelle de bienfaisance commune aux bons et aux méchants, à la vertu et au vice : comment distinguerons-nous ces deux sortes de bienfaisance ?

En pratique, cette distinction nous est impossible chez les autres et fort difficile chez nous ; mais en théorie rien n'est plus aisé. La bienfaisance, en tant que vertu, est un dessein, une intention de faire du bien dans toutes les occasions, d'après un sentiment d'équité ou de devoir. La bienfaisance, en tant qu'affection, est un penchant à faire du bien, inspiré par la nature ou l'habitude, sans aucun égard au devoir ou à l'équité.

Il y a de bons et de mauvais penchants qui font partie de la constitution humaine et qui ne sont point volontaires, quoique souvent ils conduisent à des actions volontaires. Un bon penchant n'est pas une vertu, et un mauvais penchant n'est pas un vice. Il serait dur en effet de placer un homme sous le sceau de la réprobation, parce qu'il a le malheur d'avoir été mal partagé de la nature.

Un physionomiste découvrit dans les traits de Socrate les indices d'une foule de mauvaises dispositions que cet homme de bien confessait avoir senties ; sa vertu qui sut les dompter n'en remporta qu'une plus belle victoire.

Dans les hommes qui n'ont ni règles fixes de conduite, ni empire sur eux-mêmes, le naturel est modifié par des accidents sans nombre. Tel qui est plein de tendresse et de bienveillance à cette heure, éprouve une révolution étrange quand il se trouve froissé par un événement fâcheux, ou que seulement le vent d'est vient à souffler ; les

affections douces et bienveillantes cèdent la place à des affections jalouses et malignes, auxquelles il s'abandonne aussi facilement ; et la raison en est la même, c'est qu'il sent du penchant à s'y abandonner.

Les hommes qui ont exercé leurs facultés rationnelles, ont des principes arrêtés qui règlent leurs opinions ; pareillement, ceux qui ont fait quelques progrès dans l'empire d'eux-mêmes, règlent leur conduite par des desseins arrêtés. Sans règles de croyance point de fermeté ni de constance dans nos opinions, et point dans nos actions sans règles de conduite.

Dans l'âge de raison, l'homme tire de son éducation, de la société qui l'entoure, ou de ses propres recherches un système de principes généraux, un symbole de foi, qui dirige son jugement dans tous les cas particuliers.

S'il rencontre de nouveaux faits qui tendent à détruire quelques-uns des principes qu'il a adoptés, il faut qu'il ait beaucoup de candeur et d'amour de la vérité pour leur accorder un examen impartial et porter un nouveau jugement. La plupart des hommes, quand ils ont arrêté leurs principes, d'après des preuves suffisantes à leurs yeux, peuvent à grand-peine se laisser entraîner dans un nouvel et sérieux examen de ces principes.

Ils se sont fait d'y croire une habitude que des actes répétés renforcent chaque jour, et qui reste inébranlable, même quand les preuves qui ont fondé la croyance sont sorties de leur mémoire.

C'est ce qui rend si difficiles les conversions en matière religieuse ou politique.

Un simple préjugé d'éducation tient aussi ferme qu'une proposition d'Euclide chez un homme qui a depuis longtemps oublié la démonstration ; dans l'un et l'autre cas, la croyance est absolument sur le même pied : on s'y repose, parce qu'on s'y est longtemps reposé et qu'on pense

l'avoir adopté jadis sur de bonnes preuves, bien que ces preuves nous aient entièrement échappé.

Quand on connaît les principes d'un homme, c'est par là plutôt que par le degré de son intelligence qu'on préjuge ses décisions.

Un dessein conserve son influence sur la conduite, même quand nous n'en avons plus les motifs sous les yeux, tout comme un principe conserve son empire sur la croyance, même quand nous en avons oublié les preuves; dans le premier cas, on peut dire qu'il y a une habitude de la *volonté*, et dans l'autre une habitude de l'*entendement*. Ce sont de semblables habitudes qui gouvernent en grande partie nos opinions et notre conduite.

Nous avons observé plus haut qu'il y a sur l'attention et la délibération des règles morales non moins évidentes que les axiomes mathématiques; on peut en dire autant de nos desseins, soit particuliers, soit généraux.

N'est-il pas évident qu'après une mûre délibération, nous devons nous arrêter au plan de conduite qui nous paraît le meilleur et le plus digne d'approbation? N'est-il pas évident que nous devons demeurer fermes et constants dans ce dessein tant que nous sommes persuadés qu'il est bien conçu, mais disposés à le corriger et prêts à l'abandonner, quand nous aurons la preuve qu'il est mauvais?

La légèreté, l'inconstance, la mobilité d'une part, l'entêtement, l'inflexibilité et l'obstination de l'autre, sont, par rapport à nos desseins, des vices que chacun reconnaît; une mâle fermeté fondée sur une conviction rationnelle, telle est la juste mesure que chacun approuve et révère.

CHAPITRE IV.

Corollaires.

Premier corollaire: De ce que nous avons dit sur la volonté il résulte, que certains actes volontaires sont transitoires et momentanés, et que d'autres sont continus et peuvent persister longtemps, même pendant tout le cours de notre vie.

Quand je veux étendre ma main, cette volonté cesse aussitôt que l'action est accomplie : c'est un acte qui commence et finit en un moment ; mais quand je veux méditer une proposition mathématique, en examiner la démonstration et les conséquences, cette volonté peut durer pendant des heures : elle persiste à coup sûr aussi longtemps que mon attention ; car nul homme ne fait attention à une proposition mathématique plus longtemps qu'il ne le veut.

On peut dire la même chose de la délibération, soit sur un acte particulier, soit sur un plan général de conduite ; nous voulons délibérer aussi longtemps que nous délibérons, et cela peut durer des jours et des semaines.

Le dessein, qui est un acte de la volonté comme nous l'avons fait voir, peut se continuer pendant une grande partie de la vie, ou même pendant la vie entière à partir de l'âge où nous sommes capables de nous tracer un plan de conduite.

Ainsi un commerçant peut former le dessein de se retirer du commerce et de vivre à la campagne quand il aura amassé telle fortune ; il peut conserver cette intention pendant trente ou quarante ans, et finir par l'exécuter ; mais il ne la garde pas plus longtemps qu'il ne veut ; car il peut à chaque instant la changer.

Il y a donc des actes de la volonté qui ne sont pas transitoires et momentanés et qui peuvent persister fort long-

temps et se changer en habitudes. Ceci mérite d'autant plus d'être remarqué, qu'un philosophe d'un grand mérite a soutenu le contraire, affirmant que les actes de la volonté sont transitoires et momentanés, et tirant de ce principe des conclusions très-importantes sur ce qui constitue le caractère moral de l'homme.

Deuxième corollaire. Aucune action ne peut être justement appelée vertueuse ou immorale, quand la volonté n'y a pris aucune part.

On ne peut reprocher à un homme ce qui est tout à fait involontaire; cette vérité est si palpable qu'aucun argument ne peut en augmenter l'évidence. C'est sur cette base que se fonde la pratique de toutes les cours criminelles, chez toutes les nations civilisées.

Si l'on croyait pouvoir objecter à cette maxime, que par les lois de toutes les nations les enfants souffrent souvent pour les fautes paternelles, bien qu'ils en soient innocents, la réponse serait facile.

D'abord, tels sont les liens qui existent entre les pères et les enfants, que le châtiment d'un père doit nécessairement nuire à ses fils, que la loi le veuille ou non. Qu'un homme soit condamné à l'amende ou mis en prison; que la main de la justice lui fasse perdre la vie, ou un membre, ou son état, ou sa réputation, ses enfants en souffrent par une conséquence nécessaire. En second lieu, quand les lois prescrivent de châtier des fils innocents pour la faute de leur père, ou ces lois sont injustes, ou il faut les considérer comme des actes de politique et non d'équité; elles sont établies comme un moyen plus efficace de détourner les parents d'une conduite criminelle: les innocents sont alors sacrifiés au bien public, de même que pour arrêter les progrès de la peste, on enferme dans la maison ou dans le vaisseau où elle règne, ce qui est sain avec ce qui est infecté.

D'après la loi de l'Angleterre, si un homme est tué par un bœuf ou écrasé par un chariot, quoiqu'il n'y ait ni volonté de nuire ni négligence de la part du possesseur, le bœuf ou le chariot devient un *Deodand* (don à Dieu), et se trouve confisqué au profit de l'Église. Le législateur, à coup sûr, n'a pas voulu punir le bœuf comme criminel, encore moins le chariot; son intention fut évidemment d'inspirer au peuple un respect sacré pour la vie de l'homme.

Lorsque, dans une pareille intention, le parlement de Paris ordonna que la maison où était né Ravailiac fût rasée et défendit qu'elle fût jamais rebâtie, personne n'eut la simplicité de croire que cette cour éclairée voulût punir la maison.

Si des juges déclaraient coupable et digne de châtement une action absolument involontaire, tout le monde les condamnerait comme des hommes injustes et qui ignorent les premiers éléments et les règles fondamentales de la justice.

J'ai tâché de démontrer que dans l'attention, dans la délibération, dans le dessein ou la résolution, ainsi que dans l'exécution du dessein, la volonté joue le principal rôle. Si l'on trouvait un homme qui, dans tout le cours de sa vie, eût donné une juste attention à ce qui le touchait, eût mûrement délibéré sur sa conduite, eût arrêté et exécuté ses desseins avec tout le discernement dont il était capable, assurément celui-là pourrait lever les yeux devant Dieu et devant les hommes et affirmer son innocence : il serait acquitté par le juge impartial, quels qu'eussent été son naturel et ses affections, en tant du moins que sa volonté n'y eût point consenti.

Troisième corollaire. Une habitude vertueuse, quand nous la distinguons d'un acte vertueux, consiste en un dessein d'agir selon les règles de la vertu toutes les fois que l'occasion s'en présentera.

Nous pouvons concevoir qu'un homme ait plus ou moins de fermeté dans ses desseins et ses résolutions; mais il est impossible que l'ensemble de sa conduite soit en opposition avec eux.

Celui qui a formé le dessein de faire son devoir en toute rencontre et qui y demeure inébranlable, est parvenu à la perfection. Celui qui a formé le dessein de suivre une marche qu'il sait coupable est un malfaiteur endurci. Entre ces deux extrêmes se trouvent tous les degrés intermédiaires du vice et de la vertu.



ESSAI III.

DES PRINCIPES D'ACTION.

PARTIE I.

DES PRINCIPES MÉCANIQUES D'ACTION.

CHAPITRE I.

Des principes d'action en général.

Dans le sens rigoureux et philosophique du mot, les *actions* d'un homme sont celles qu'il a préalablement conçues et voulues. Tel est le sens dans lequel nous employons ce terme en morale, et jamais nous n'imputons à quelqu'un comme son fait les actes que sa volonté n'a point consentis. Mais, quand il n'est pas question d'imputation morale, le mot prend une acception plus étendue, et nous appelons *actions* de l'homme beaucoup de choses qu'il n'a préalablement ni conçues ni voulues. C'est en considérant les actions de l'homme sous ce dernier point de vue qu'on les a divisées en actions *volontaires*, actions *involontaires* et actions *mixtes*. On entend par *actions mixtes*, cette classe d'actions qui, sans être hors du pouvoir de la volonté par leur nature, sont néanmoins exécutées le plus souvent sans qu'elle intervienne. Ce serait faire violence à l'usage que de ne pas em-

ployer le mot *action* dans ce sens populaire; nous lui conserverons cette signification en examinant les principes d'action dont l'esprit humain est pourvu.

Par *principes d'action*, j'entends tout ce qui nous excite à agir.

Si rien ne nous excitait à l'action, c'est en vain que la puissance active nous eût été donnée; n'ayant aucun motif pour en diriger les actes, l'esprit vivrait dans un état de parfaite indifférence; il lui importerait peu de faire ceci ou cela, d'agir ou de ne pas agir; la puissance active ne se déploierait jamais en lui, ou n'aboutirait qu'à des actes insignifiants et frivoles, qui ne seraient ni bons ni mauvais, ni raisonnables ni insensés. L'action la moins importante implique quelque mobile, quelque motif, quelque raison.

L'étude de la classification des différents principes d'action que Dieu a mis en nous forme donc une partie importante de la philosophie de l'esprit humain.

C'est par cette étude que nous pouvons découvrir le but de la vie et le rôle qui nous est assigné sur le théâtre du monde. Nulle autre partie de notre constitution n'est plus digne de notre contemplation et ne parle plus haut de la sagesse et de la providence du Créateur; nulle autre ne nous révèle plus clairement ses intentions, et ne nous enseigne mieux ce qu'il a voulu que nous fissions de la puissance qu'il nous a concédée.

Ce n'est point sans une grande défiance que j'entame un pareil sujet; presque tous les auteurs de quelque nom qui l'ont traité ont abouti à des conclusions différentes; et nul n'a été assez heureux pour satisfaire ceux qui l'ont suivi.

Il est une branche des connaissances humaines très-jus-
tément estimée, qu'on appelle *la connaissance du monde et des hommes* : elle consiste à savoir d'après quels principes

les hommes se conduisent en général, et elle est le fruit ordinaire de l'expérience et d'une sagacité d'observation que donne la nature.

Un homme de quelque discernement, qui a eu l'occasion de traiter d'importantes affaires avec une foule de personnes d'âge, de sexe, de rang et de profession différente, apprend à juger de ce qu'il faut attendre des hommes en une circonstance donnée, et des meilleurs moyens de les amener à faire ce qu'il désire. Cette connaissance joue un si grand rôle dans la vie pratique, qu'on la nomme *connaissance des hommes, connaissance de la nature humaine*.

Elle serait d'un grand usage à celui qui méditerait sur le sujet que nous nous sommes proposé, mais elle ne suffirait pas à elle seule pour le faire pleinement connaître.

L'homme du monde conjecture avec un haut degré de probabilité la conduite que tiendra tel individu dans telles circonstances données, et c'est là tout ce qu'il a besoin de savoir; entrer dans le détail des divers principes qui influent sur les actions humaines, leur assigner leurs différents domaines, leur donner des noms distincts, les définir, n'est pas son affaire, mais celle du philosophe. Et en effet c'est un sujet hérissé de grandes difficultés par plusieurs causes.

La première est le grand nombre de principes qui déterminent les actions humaines.

L'homme a été appelé, non sans raison, un abrégé de l'univers. Son corps, qui exerce une grande influence sur son âme, étant une partie du monde matériel, est soumis à toutes les lois de la matière inanimée; pendant une certaine période de son existence, l'état de l'homme ressemble beaucoup à celui d'un végétal: il s'élève par degrés insensibles à la vie animale, et enfin à la vie rationnelle,

et il réunit alors les principes qui appartiennent à tout ce qui existe.

Une autre cause de la difficulté qu'on éprouve à démêler les différents principes d'action de l'humanité, c'est que la même action, et souvent la même conduite ou la même suite d'actions, peut procéder de principes très-différents.

Les hommes qui sont entêtés d'une hypothèse n'en cherchent ordinairement pas d'autre preuve, si ce n'est qu'elle sert à expliquer les phénomènes pour lesquels on l'a inventée. C'est un genre de preuve fort dangereux dans toutes les sciences, et auquel il ne faut jamais se fier ; bien moins encore quand les faits à expliquer sont des actions humaines.

La plupart des actions humaines procèdent de principes divers qui concourent à les diriger ; et selon que nous sommes disposés à juger bien ou mal de l'individu ou de l'espèce, nous imputons le fait aux meilleurs principes ou aux pires, laissant de côté d'autres motifs qui n'ont pas eu moins de part à l'action.

Il n'y a que deux méthodes pour découvrir les principes qui font agir les hommes, c'est l'observation de la conduite d'autrui et l'observation de nos propres actes et de notre conscience. La première offre beaucoup d'incertitude, la seconde beaucoup de difficulté.

Les caractères des hommes sont extrêmement variés, et nous ne pouvons observer la conduite que d'une bien petite partie de l'espèce. Un homme diffère non-seulement des autres, mais de lui-même, selon les différents temps et les différentes circonstances ; suivant qu'il se trouve dans la société de ses supérieurs, de ses inférieurs ou de ses égaux ; sous les yeux des étrangers, ou dans le sein de sa famille, ou loin de tout regard humain ; enfin selon qu'il est dans la bonne ou la mauvaise fortune, et de

bonne ou de mauvaise humeur. Les hommes mêmes qui ont avec nous les relations les plus familières nous sont mal connus ; nous ne voyons qu'un petit nombre de leurs actions, et cette observation ne peut nous conduire qu'à des présomptions, jamais à la certitude sur les principes qui les font agir.

On peut sans doute parvenir à connaître d'une manière certaine les principes d'après lesquels on agit soi-même, parce qu'on en a conscience ; mais cette connaissance demande une étude attentive des opérations de notre âme, ce qui se rencontre très-rarement. Il est peut-être plus commun d'avoir une juste idée du caractère de l'homme en général ou des personnes avec lesquelles on vit, que de bien connaître son propre caractère.

Il nous faut donc examiner notre cœur avec scrupule et impartialité pour parvenir à une notion claire des divers principes qui influent sur notre conduite. Nous pouvons juger de la difficulté de cette étude par les systèmes opposés et contradictoires que les philosophes ont imaginés sur ce sujet, depuis les siècles les plus reculés jusqu'à nos jours.

Durant la période de la philosophie grecque, les Platoniciens, les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Épicuriens avaient chacun leur système ; dans le moyen âge, les Scolastiques et les Mystiques mirent au jour des opinions diamétralement opposées ; et depuis la renaissance des lettres, aucune controverse n'a été plus vivement agitée, surtout parmi les philosophes anglais, que la dispute sur les mobiles de la volonté humaine.

On a déterminé, à la satisfaction des savants, quelles sont les forces qui dirigent les planètes et les comètes dans les régions illimitées de l'espace ; mais on n'a jamais pu satisfaire personne sur les forces que chacun sent en soi-même et qui dirigent notre conduite.

Les uns ne reconnaissent pour principe que l'amour de soi ; les autres ramènent tout à l'amour des plaisirs sensuels diversement modifié par l'association des idées ; ceux-ci admettent une bienveillance désintéressée de compagnie avec l'amour de soi ; ceux-là réduisent tout à la raison et à la passion ; d'autres à la passion toute seule ; et il n'y a pas moins de dissidences sur le nombre et la distribution des passions.

Les noms qu'on donne aux divers principes d'action ont si peu de précision , même dans les écrivains les plus corrects et les plus purs de chaque langue , que ce n'est pas une petite difficulté de les désigner et de les classer convenablement.

On ne peut pas dire que les mots *appétit*, *passion*, *affection*, *intérêt*, *raison*, aient une signification déterminée. On les prend tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus étroit ; le même principe est appelé tantôt de l'un de ces noms, tantôt de l'autre ; et souvent on donne le même nom à des principes d'une nature très-différente.

Pour remédier à cette confusion de mots, il semblerait peut-être convenable d'en inventer de nouveaux ; mais il y a si peu d'écrivains qui aient droit à ce privilège, que je ne le réclamerai pas pour moi ; je tâcherai seulement de classer les divers principes des actions humaines aussi distinctement que j'en suis capable, et d'indiquer de mon mieux leur différence spécifique ; quant aux noms, je m'écarterai le moins possible de l'usage ordinaire.

Il est quelques principes d'action qui ne supposent ni attention, ni délibération, ni volonté pour agir ; pour les les distinguer, nous les appellerons *principes mécaniques*. Nous donnerons à une autre classe le nom de *principes animaux*, parce qu'ils sont communs à l'homme et à la brute. Une troisième classe sera celle des *principes rationnels*, qui appartiennent en propre à l'homme, en tant que créature raisonnable.

CHAPITRE II.

De l'instinct.

On peut, je crois, réduire les principes mécaniques d'action à deux espèces, les *instincts* et les *habitudes*.

Par *instinct*, j'entends une impulsion naturelle et aveugle qui nous porte à certaines actions, sans que nous ayons de but devant les yeux, sans délibération, et très-souvent sans aucune idée de ce que nous faisons.

Ainsi un homme respire tant qu'il est en vie par la contraction et l'expansion alternatives de certains muscles au moyen desquels la poitrine, et par suite les poumons, sont contractés et dilatés. Un enfant nouveau-né ignore sans aucun doute que la respiration est nécessaire à la vie dans son nouvel état; il ne sait point comment cette action doit être exécutée; il n'en a même aucune idée, aucune conception; cependant aussitôt qu'il est né, il respire avec une parfaite régularité, comme s'il l'avait appris, et qu'il en eût contracté l'habitude par une longue pratique.

C'est par le même genre de principes qu'un enfant nouveau-né, quand son estomac est vide et que la nature a porté le lait dans le sein de la mère, suce et avale cette liqueur comme s'il connaissait les principes de cette opération, et qu'il eût acquis l'habitude de les pratiquer.

Sucer et avaler sont des opérations très-complexes. Les anatomistes ont décrit environ trente paires de muscles employées dans la succion; chacun de ces muscles doit être servi par son nerf propre, et ne peut agir que par l'influence de ce dernier; l'action de tous ces muscles et de tous ces nerfs n'est pas simultanée: ils doivent se mouvoir dans un certain ordre, et cet ordre n'est pas moins nécessaire que l'action elle-même.

Cette suite régulière d'opérations est exécutée selon les

règles de l'art le plus délicat, par l'enfant qui ne possède ni art, ni science, ni expérience, ni habitude.

J'admets qu'il éprouve la sensation désagréable de la faim et qu'il ne tette plus lorsque cette sensation a cessé. Mais qui lui a appris que l'on pouvait éloigner cette sensation désagréable? Qui lui en a montré les moyens? Il est évident qu'il ne sait rien de tout cela; car il tettera un doigt ou un morceau de bois aussi bien que la mamelle.

C'est encore par un principe semblable que les enfants crient quand ils souffrent ou sont blessés; qu'ils s'effrayent quand on les laisse seuls, surtout dans les ténèbres; qu'ils tressaillent quand ils sont en danger de tomber; qu'ils ont peur d'une figure sévère ou d'un ton de voix menaçant; et qu'un air de bonté, une voix douce et caressante les charme et les réjouit.

Dans les animaux que nous connaissons le mieux et que nous regardons comme les plus parfaits, nous voyons les mêmes instincts que dans l'espèce humaine, ou des instincts presque semblables, appropriés à la condition et au genre de vie de chacun.

Il y a en outre chez les brutes des instincts particuliers à chaque espèce, qui se trouve ainsi préparée pour attaquer, se défendre, pourvoir à ses besoins et à ceux de ses petits.

S'il est certain que la nature a fourni aux divers animaux diverses armes pour la défense et l'attaque, il ne l'est pas moins qu'elle leur en a enseigné l'emploi; c'est elle qui a montré de quel usage pouvaient être au taureau et au bélier leurs cornes, au cheval ses pieds, au chien ses dents, au lion sa griffe, au sanglier ses défenses, aux abeilles et aux guêpes leur aiguillon.

Les ouvrages des animaux nous offrent une étonnante variété d'instincts particuliers à chaque espèce soit so-

ciale, soit solitaire. Tels sont les nids des oiseaux, dont la situation et la forme sont si semblables chez la même espèce, si diverses chez les espèces différentes; les toiles des araignées et des autres insectes filateurs; le cocon du ver à soie; les magasins des fourmis et des autres insectes fouilleurs; les rayons des guêpes, des frelons et des abeilles; les écluses et les maisons des castors.

L'instinct des animaux est une des parties les plus attrayantes et les plus instructives d'une étude pleine d'attraits, celle de l'histoire naturelle, et elle mérite d'être plus cultivée qu'elle ne l'a été jusqu'à présent.

Tous les arts de fabrication, parmi nous, ont été inventés par un homme, améliorés par d'autres, et portés à la perfection à l'aide du temps et de l'expérience; les hommes apprennent ces arts par une longue pratique, qui devient une habitude; ils varient de siècle en siècle et de nation en nation, et ne se rencontrent que chez les individus qui les ont appris.

Or, les arts de l'animal diffèrent de ceux de l'homme par plusieurs caractères frappants.

Aucun animal ne peut s'attribuer l'invention de l'art propre à l'espèce; aucun n'a jamais introduit de perfectionnement ni de variation dans la pratique primitive. Dès sa naissance chaque individu montre dans cet art une égale adresse; sans leçon, sans expérience, sans habitude, chacun le possède et le pratique par une sorte d'inspiration. Je ne veux pas dire que la nature lui en inspire les principes ou les règles, mais elle lui donne l'aptitude à le pratiquer d'une manière aussi parfaite que s'il en connaissait les principes, les règles et le but.

Ceux d'entre les animaux qui ont le plus d'intelligence peuvent apprendre à faire beaucoup de choses qu'ils ne font pas par instinct; ce qu'ils ont appris, ils le font avec plus ou moins d'habileté, selon leur sagacité et leur ins-

truction. Mais dans les arts qui leur sont naturels, ils n'ont besoin ni de leçon, ni d'exercice; et il n'arrive jamais que l'art se perfectionne ou se perde. Les abeilles recueillent leur miel et leur cire, construisent leurs rayons, et élèvent les nouveaux essaims, ni mieux ni plus mal qu'au temps où Virgile chantait si doucement leurs travaux.

L'œuvre de chaque animal est exactement comme les œuvres de la nature, parfaite dans son espèce, et à l'épreuve de l'examen le plus sévère du mécanicien et du géomètre. C'est ce qui sera mieux compris par un exemple emprunté à l'insecte dont nous venons de parler.

Les abeilles, comme on sait, composent leurs rayons d'une double série de petites cellules opposées les unes aux autres par le fond, et qui sont destinées à recevoir la provision de miel et la jeune génération. Pour que les cellules fussent toutes égales et semblables, sans aucun intervalle inutile, il fallait qu'elles eussent une figure déterminée; or il n'y en a que trois qui satisfassent à ces conditions : le triangle équilatéral, le carré, et l'hexagone régulier.

Les géomètres savent très-bien qu'il n'y a pas une quatrième manière de partager un plan en espaces égaux et similaires sans laisser d'interstices. De ces trois figures l'hexagone est celle qui convient le mieux, et pour la solidité du rayon, et pour l'usage auquel il est destiné. Les abeilles, comme si elles le savaient, font leurs cellules hexagones.

Comme les rayons sont composés d'un double rang de cellules, les cellules opposées pouvaient être adossées cloison contre cloison et fond contre fond; ou bien le fond des cellules antérieures pouvait s'appuyer sur les cloisons des cellules postérieures, comme un mur sur des éperons qui le soutiennent. Ce dernier mode est celui qui

présente le plus de solidité; aussi le fond de chaque cellule est-il appuyé sur le point où se rencontrent trois cloisons du côté opposé, ce qui lui donne toute la force qu'on peut désirer.

Le fond d'une cellule pouvait être un plan perpendiculaire aux cloisons latérales, ou il pouvait être composé de plusieurs plans formant une angle solide à leur point de rencontre; ce n'est que par l'une ou l'autre de ces méthodes que les cellules opposées pouvaient être semblables sans place perdue; et pour cela les plans dont le fond est composé, s'ils étaient plus d'un, devaient être au nombre de trois, ni plus ni moins.

On a démontré qu'à former le fond de chaque cellule avec trois plans qui se rencontrent au milieu, il y a une économie de matériaux et de travail, qui n'est nullement à négliger. L'abeille, comme si elle connaissait les principes de la géométrie des solides, les suit très-exactement; le fond de chaque cellule est composé de trois plans qui forment des angles obtus avec les cloisons latérales et entre eux, et se rencontrent au milieu du fond; les trois arêtes de ce fond sont soutenues par trois cloisons appartenant à l'autre côté, et leur point de rencontre est soutenu par l'intersection de ces cloisons.

Un autre exemple d'habileté géométrique mérite encore d'être cité dans la structure du rayon.

C'est un problème de mathématiques très-curieux de déterminer sous quel angle précis les trois plans qui composent le fond d'une cellule doivent se rencontrer pour offrir la plus grande économie ou la moindre dépense possible de matériaux et de travail.

Ce problème appartient à la partie transcendante des mathématiques, et est l'un de ceux qu'on appelle problèmes de *maxima* et de *minima*. Il a été résolu par quelques mathématiciens, particulièrement par l'habile Ma-

clavin, d'après le calcul infinitésimal, et l'on trouve cette solution dans les Transactions de la Société royale de Londres. Ce savant a déterminé avec précision l'angle demandé; et il a trouvé, après la plus exacte mesure que le sujet pût admettre, que c'est l'angle même sous lequel les trois plans du fond de la cellule se rencontrent dans la réalité.

Demanderons-nous maintenant quel est le géomètre qui a enseigné aux abeilles les propriétés des solides, et l'art de résoudre les problèmes de *maxima* et de *minima*? Si un rayon de miel était un ouvrage de l'art humain, tout homme de sens conclurait sans hésiter, que celui qui en aurait inventé la construction aurait compris les principes sur lesquels il est construit.

Nous n'avons pas besoin de dire que les abeilles ne savent rien de tout cela; elles travaillent très-géométriquement, sans aucune connaissance de la géométrie; à peu près comme un enfant qui, en tournant la manivelle d'un orgue de Barbarie, fait de bonne musique sans être musicien.

L'art n'est pas dans l'enfant, mais dans celui qui a fait l'orgue. De même, quand une abeille construit son rayon d'une manière si géométrique, la géométrie n'est pas dans l'abeille, mais dans le grand géomètre qui a fait l'abeille et tout ce qui existe, avec nombre, poids et mesure.

Pour revenir aux instincts de l'homme, les plus remarquables sont ceux qui se manifestent dans l'enfance, quand nous ignorons encore tout ce qui est nécessaire à notre conservation, quand par conséquent nous péririons si nous n'avions pas un guide invisible qui nous conduisit, aveugles que nous sommes, dans la voie que nous prendrions si nous avions des yeux pour la voir.

Outre les instincts qui se manifestent seulement dans l'enfance, et qui sont destinés à suppléer alors au défaut

de l'intelligence, il en est beaucoup d'autres qui nous accompagnent dans la vie, et qui viennent au secours de nos facultés intellectuelles à tous les moments de l'existence. On peut les ranger en trois classes.

D'abord, il est beaucoup d'actes nécessaires à notre conservation, et que nous accomplissons sans connaître par quels moyens ils doivent l'être.

Un homme sait qu'il doit avaler les aliments pour en être nourri; mais cette opération demande le concours d'un grand nombre de muscles et de nerfs qui lui sont absolument inconnus; s'il devait l'accomplir par le seul secours de son intelligence et de sa volonté, il mourrait de faim avant d'avoir appris à l'exécuter.

Ici l'instinct vient à son aide; il n'a besoin que de vouloir pour avaler; tous les mouvements nécessaires des nerfs et des muscles s'exécutent sur-le-champ, dans l'ordre qu'il convient, sans qu'il connaisse ou qu'il veuille aucun de ces mouvements.

Demandons-nous maintenant quelle volonté fait mouvoir ces nerfs et ces muscles? Ce n'est pas la sienne assurément; car il ne connaît ni la nature, ni la fonction de ces instruments; il ne les a jamais entendu nommer, il n'y a jamais pensé. Ils sont mus par une impulsion dont la cause est inconnue, sans aucune pensée, aucune volonté, aucune intention de sa part, c'est-à-dire qu'ils sont mus par instinct.

Il en est ainsi, à peu de chose près, de tous les mouvements volontaires du corps, et, par exemple, de ceux du bras, qui sont aussitôt produits que voulus. On sait que le bras est tendu par la contraction de certains muscles, et que les muscles sont contractés par l'action des nerfs; mais je ne sais rien ni des nerfs, ni des muscles, je n'y pense même pas quand j'étends le bras, et cependant l'action des nerfs et la contraction des muscles, sans

avoir été provoquées par moi , produisent immédiatement l'effet que j'ai voulu.

Supposez qu'un poids ne pût être soulevé que par un jeu très-complicqué de leviers , de poulies et d'autres instruments ; que ce mécanisme fût derrière un rideau et tout à fait ignoré de moi ; et que cependant il suffit de ma volonté pour qu'à l'instant la machine se mît à marcher et à lever le fardeau : on ne manquerait pas de conclure qu'une personne cachée derrière le rideau aurait connu ma volonté et aurait mis la machine en mouvement.

Le cas est évidemment fort semblable quand je veux étendre le bras ou avaler un aliment. Mais qu'y a-t-il derrière le rideau pour mettre en mouvement le mécanisme intérieur ? Nous ne le savons pas : tant notre constitution est étrange et merveilleuse ! Quoi qu'il en soit , il est évident que ces mouvements intérieurs ne sont ni voulus , ni résolus par nous , et que par conséquent ils sont instinctifs.

La seconde classe des instincts qui survivent à l'enfance , a pour objet de déterminer certains actes qui doivent être si fréquemment répétés , que les concevoir et les résoudre chaque fois qu'il est nécessaire , occuperait trop notre pensée , et ne laisserait point de place aux autres opérations de l'esprit.

Il faut que nous respirions plusieurs fois par minute , soit pendant la veille , soit pendant le sommeil ; nous sommes obligés de même de fermer souvent les paupières pour conserver le lustre de l'œil ; si ces actes exigeaient une attention et une volition particulières chaque fois qu'ils se répètent , ils absorberaient tout notre entendement ; la nature nous pousse donc à les faire aussi souvent qu'il le faut , sans que nous ayons besoin d'y penser. Ils ne prennent point de temps , n'apportent pas la moindre in-

terruption à un exercice quelconque de l'esprit, parce qu'ils sont faits par instinct.

La troisième classe se compose des instincts qui interviennent, lorsque l'action doit être faite si soudainement qu'on n'aurait pas le temps de la concevoir et de la vouloir. Qu'un homme perde son équilibre, il fait par instinct un effort instantané pour le recouvrer : l'effort arriverait trop tard, s'il fallait pour le déterminer la décision de la raison et de la volonté.

Quand un objet menace nos yeux, nous les fermons par instinct, et nous pouvons à peine nous en empêcher, même quand nous savons que la menace n'est qu'un jeu, et qu'elle est sans danger pour nous. J'ai vu faire cette expérience dans un pari, qu'un homme aurait gagné, s'il avait pu tenir ses yeux ouverts tandis qu'un autre faisait semblant d'y porter un coup. La difficulté de cette tentative prouve qu'il peut y avoir lutte entre l'instinct et la volonté, et qu'il n'est pas aisé de résister à l'impulsion de l'instinct, même avec une forte résolution de n'y pas céder.

Ainsi, le bienveillant auteur de la nature appropria nos instincts au défaut et à la faiblesse de notre entendement. Dans l'enfance, nous ignorons tout; et cependant il nous faut faire alors beaucoup de choses pour notre conservation : nous les faisons par instinct. Plus tard, il est une foule de mouvements indispensables, soit de nos membres, soit de notre corps, qui ne peuvent être exécutés que par un mécanisme intérieur, délicat et compliqué, dont la plupart des hommes ignorent les ressorts, et dont les plus habiles anatomistes savent peu de chose : c'est l'instinct qui met en action tout ce mécanisme; nous n'avons besoin que de vouloir le mouvement extérieur, et tous les mouvements internes qui doivent le précéder s'exécutent d'eux-mêmes, sans volonté ni commandement de notre part.

De plus, certaines actions doivent se répéter si fréquemment dans le cours de la vie, que si elles exigeaient l'attention et la volonté, nous ne serions pas capables de faire autre chose : elles s'exécutent régulièrement par instinct.

Enfin, pour nous préserver du danger, il faut souvent des mouvements si soudains qu'on n'aurait pas le temps de les concevoir et de les vouloir : c'est encore l'instinct qui les accomplit.

Il est une propriété de la nature humaine que je crois en partie, sinon tout à fait instinctive : c'est le penchant à l'imitation.

Aristote a observé, il y a longtemps, que l'homme est un animal imitateur. Il l'est sous plus d'un rapport. On le voit d'abord disposé à imiter ce qu'il approuve; de plus, dans tous les arts, il apprend mieux et avec plus de plaisir par l'exemple que par les règles; enfin, l'imitation produite par le ciseau, par le pinceau, par la prose et la poésie, par l'action et le geste, a toujours été pour les hommes un plaisir délicat et favori. Néanmoins, dans tous ces cas, l'imitation est notre but et l'objet de notre volonté, et par conséquent on ne peut pas dire qu'elle soit instinctive.

Mais il me semble que la nature nous dispose à l'imitation des personnes qui vivent avec nous, sans qu'il y ait de notre part ni désir ni volonté d'imiter.

Qu'un Anglais d'un âge mûr vienne fixer sa demeure à Édimbourg ou à Glasgow, bien qu'il n'ait pas la moindre intention de se servir du dialecte écossais, mais, au contraire, le ferme dessein de conserver le sien pur et sans mélange, il trouvera de la difficulté à exécuter cette résolution. Dans le cours de quelques années, il prendra insensiblement et sans intention, le ton, l'accent et même les locutions de ceux avec lesquels il se trouve; et rien

ne pourra l'en préserver , à moins d'un violent dégoût pour tout idiotisme écossais, qui peut-être l'emportera sur l'instinct naturel.

C'est une opinion générale que les enfants apprennent souvent à bégayer par imitation , et je pense que personne n'a jamais eu le désir ni la volonté d'acquérir ce défaut.

Je serais porté à croire que l'imitation instinctive ne contribue pas médiocrement à former les dialectes provinciaux , les singularités d'intonations , de gestes et de manières que nous observons dans quelques familles, les habitudes particulières à chaque rang et à chaque profession , peut-être même les caractères nationaux et le caractère humain en général.

L'histoire nous fournit si peu d'exemples de sauvages élevés dès leurs premières années hors de leurs forêts , qu'on ne peut en tirer aucune conclusion avec grande certitude ; mais le seul point sur lequel on m'a paru d'accord, c'est que le sauvage n'offrait que de faibles indices des facultés rationnelles, et se distinguait à peine des animaux les plus intelligents.

Or, il y a dans chaque nation un nombre considérable de gens du peuple dont l'intelligence et les mœurs n'ont été cultivées, ni par eux-mêmes, ni par autrui, cependant nous remarquons une différence immense entre cette classe d'hommes et les sauvages.

Cette différence est entièrement le fruit de la société, et dérive, je crois, en grande partie, sinon en totalité, d'une imitation involontaire et instinctive.

Et en effet, peut-être l'instinct, c'est-à-dire un mouvement naturel et aveugle, guide-t-il non-seulement nos actions, mais en certains cas notre jugement et notre croyance.

Quand on considère l'homme comme une créature

raisonnable, il semble qu'il ne devrait pas avoir de croyance qui ne fût appuyée sur une preuve, soit probable, soit démonstrative; et de là vient qu'on s'imagine communément que nos opinions sont toujours déterminées par une évidence réelle ou apparente.

Si cela était, nous ne croirions que sur preuve ou sur ce qui nous semblerait tel. Or, je soupçonne qu'il n'en est pas ainsi, et qu'au contraire, avant d'arriver au plein usage de nos facultés rationnelles, nous croyons et sommes obligés de croire beaucoup de choses sans l'ombre d'une preuve.

Les facultés que nous partageons avec les brutes se développant de meilleure heure que la raison, nous sommes des animaux sans raison longtemps avant de mériter le nom d'animaux raisonnables. Nos progrès rationnels sont insensibles, et nous ne pouvons suivre à la trace l'ordre dans lequel ils se succèdent; car la réflexion, qui seule pourrait nous révéler la marche progressive de nos facultés, vient trop tard pour l'observer. D'un autre côté, certaines opérations des animaux ressemblent tellement à la raison, qu'il n'est pas facile de les distinguer. Je ne puis dire si les brutes ont quelque chose qu'on puisse proprement appeler *croyance*, mais leurs actions indiquent en elles je ne sais quoi qui y ressemble beaucoup.

Il est donc possible qu'il y ait dans l'homme des croyances instinctives, semblables à celles qu'on est tenté d'attribuer aux animaux, et différant essentiellement de la croyance rationnelle, qui est fondée sur l'évidence. Ce qu'il y a de sûr du moins, c'est qu'il y a en nous quelque chose qu'on appelle *croyance*, et qui n'a pas l'évidence pour fondement.

Nous avons besoin de connaître beaucoup de vérités avant que nous soyons capables de discerner sur quelle base elles s'appuient. Si nous nous abstenions de croire

jusqu'à ce que nous fussions en état de peser les preuves, nous perdriens tout le bienfait de cette première instruction, sans laquelle nous ne pourrions jamais acquérir l'usage de nos facultés rationnelles.

L'homme n'arriverait point à l'exercice de sa raison, s'il n'était élevé dans la société de créatures raisonnables; il en profite, et par l'imitation de ce qu'il voit faire aux autres, et par l'instruction et les connaissances qu'on lui communique : sans ce secours, il ne pourrait se préserver de la destruction, ni développer son intelligence.

Les enfants ont mille choses à apprendre; et ils en apprennent beaucoup plus chaque jour que ne sont disposés à le croire ceux qui n'ont jamais fait attention à leurs progrès.

Il faut que le disciple croie, *Oportet discentem credere*; c'est là un adage vulgaire. Il faut donc que les enfants, qui ont tout à apprendre, croient à leurs maîtres. Ils ont besoin, depuis le premier âge jusqu'à douze ou quatorze ans, d'une foi plus énergique que durant le reste de leur vie. Mais d'où leur viendra ce degré de foi si nécessaire? Si leur foi devait reposer sur l'évidence, il faudrait que le degré d'évidence réelle ou apparente répondît à l'intensité de conviction qu'exige leur état; mais il arrive, en réalité, qu'il faut que leur foi soit au plus haut degré lorsque l'évidence est justement au plus bas. Aussi croient-ils une foule de choses avant d'avoir jamais songé à l'évidence : la nature supplée à l'absence des preuves, et leur inspire une confiance instinctive qui n'en a pas besoin.

Ils croient tout ce qu'on leur dit, et reçoivent avec confiance le témoignage du premier venu, sans jamais chercher une raison pour en agir ainsi.

Si un père ou un maître leur ordonnait de croire, ce serait en vain; car la croyance n'est pas en notre pouvoir; mais, dans ce premier âge, elle est sous le joug du sim-

ple témoignage en matière de fait, et de la simple autorité en toute autre matière, comme elle est, dans un âge plus avancé, sous le joug de l'évidence.

Ce ne sont pas toutefois les paroles du témoin, mais sa croyance qui les fait croire; car les enfants apprennent de bonne heure à distinguer ce qui est dit par plaisanterie de ce qui est dit sérieusement. Ce qui leur semble dit par plaisanterie ne produit chez eux aucune croyance: ils font gloire de montrer qu'on ne leur en impose point. Quand les signes de croyance sont équivoques dans celui qui parle, il est divertissant d'observer avec quelle inquiétude ils cherchent à démêler dans ses traits, s'il croit réellement à ce qu'il dit, ou s'il en fait semblant. Aussitôt que ce point est éclairci, leur croyance se règle sur la sienne: s'il doute, ils doutent de même; s'il est assuré, ils partagent son assurance.

On sait quelle profonde impression produisent sur l'enfance les principes religieux inculqués avec zèle. La croyance absurde des revenants et des fantômes, imprimée de bonne heure dans l'esprit, résiste quelquefois, même chez des hommes éclairés, à toute conviction rationnelle.

Quand nous arrivons à faire usage de la raison, le témoignage accompagné de certaines circonstances, ou même l'autorité, peuvent nous offrir un fondement rationnel de croyance; mais, chez les enfants, ces deux principes agissent, comme une démonstration, sans aucun égard aux circonstances. Et comme ils ne cherchent et ne peuvent donner aucune raison de leur foi au témoignage ou à l'autorité, il en résulte qu'elle est l'effet d'une impulsion naturelle, et que nous pouvons l'appeler *instinctive*.

J'ajouterai encore un exemple d'une foi évidemment instinctive. L'enfant de l'âge le plus tendre croit qu'un

événement qu'il a observé se reproduira dans des circonstances semblables. Un enfant de six mois, qui s'est brûlé le doigt à la flamme, ne l'en approchera plus; et si vous faites semblant de vouloir y porter ses doigts, vous verrez, par les signes les plus manifestes, qu'il s'attend à éprouver la même douleur.

Hume a montré fort clairement que cette croyance n'est l'effet ni du raisonnement, ni de l'expérience; il s'efforce d'en rendre compte par l'association des idées, et quoique sur ce point il ne m'ait pas convaincu, je ne le contesterai pas maintenant; il suffit à mon sujet que cette croyance ne soit pas fondée sur une évidence réelle ou apparente, et Hume, selon moi, l'a positivement démontré.

Quand l'homme a assez vécu sur cette terre pour avoir remarqué que la nature est gouvernée par des lois fixes, il peut avoir un motif rationnel d'attendre le retour des mêmes événements dans les mêmes circonstances; mais il n'en peut être ainsi pour l'enfant. Sa croyance n'est donc pas fondée sur l'évidence; elle est le résultat de sa constitution.

Elle ne serait pas moins instinctive, quand elle naîtrait de l'association des idées; car l'association des idées est une loi de notre nature, qui produit ses effets sans aucun acte rationnel de notre part, et d'une manière qui nous est tout à fait inconnue.

CHAPITRE III.

De l'habitude.

L'habitude diffère de l'instinct , non dans sa nature , mais dans son origine. L'instinct est naturel , l'habitude est acquise. Tous les deux agissent indépendamment de notre volonté , de notre intention , de notre pensée , et peuvent être appelés *principes mécaniques*.

On définit communément l'habitude , la *facilité de faire*, *acquise par une pratique réitérée*, et cette définition est suffisante pour les habitudes en fait d'art. Mais pour que les habitudes puissent proprement s'appeler *principes d'action*, il faut qu'elles donnent non-seulement de la facilité , mais du penchant , de l'inclination à faire l'acte , et l'on ne peut douter que dans beaucoup de cas les habitudes n'aient ce pouvoir.

Combien de mauvaises habitudes une société mal choisie ne fait-elle pas contracter aux enfants dans leur démarche , leurs mouvements , leur maintien , leurs gestes , et leur prononciation ? Ils acquièrent ordinairement ces habitudes par une imitation involontaire et instinctive , avant qu'ils puissent juger de ce qui sied le mieux.

Quand leur intelligence est un peu développée , ils peuvent aisément reconnaître que telle manière d'agir ne convient pas , et former la résolution de se corriger ; mais quand l'habitude est formée , il ne suffit pas d'une résolution générale pour la surmonter ; car l'habitude agit involontairement , et une attention particulière dans chaque occasion est nécessaire pour résister à son ascendant , jusqu'à ce qu'elle soit vaincue par l'habitude de la résistance.

C'est la force des habitudes contractées de bonne heure par imitation qui fait qu'un homme élevé dans les

derniers rangs de la société, si la fortune le fait monter plus haut, acquiert très-rarement le ton et les manières d'un homme distingué.

Lorsqu'à cette imitation instinctive dont j'ai parlé plus haut se joint la force de l'habitude, il est aisé de voir que ces principes mécaniques doivent avoir une grande influence sur les manières et le ton de la plupart des hommes.

La difficulté de vaincre les habitudes vicieuses a été dans tous les temps un lieu commun de théologie et de morale; et nous en voyons trop de fâcheux exemples pour qu'il nous soit permis de la révoquer en doute.

Il y a, moralement parlant, de bonnes et de mauvaises habitudes; et il est certain que la pratique constante et régulière des bonnes actions, non-seulement nous les fait trouver faciles, mais nous en rend l'omission malaisée.

Aristote prétend que la sagesse, la prudence, le bon sens, les sciences et les arts, aussi bien que les vertus et les vices, sont des habitudes. Cela est indubitable, si en donnant ce nom à toutes ces qualités intellectuelles et morales, il veut dire seulement qu'elles sont toutes fortifiées et confirmées par la pratique; mais je prends le mot dans un sens moins étendu quand je considère les habitudes comme des principes d'action. Je regarde comme un élément de notre constitution la disposition en vertu de laquelle il suffit que nous ayons coutume de faire une action en certain cas pour éprouver non-seulement de la facilité, mais du penchant à la répéter dans un cas semblable. Telle est cette disposition, qu'il nous faut une volonté et un effort particulier pour nous abstenir de l'action, et que pour l'exécuter il n'est souvent pas besoin de volonté : si nous ne faisons pas de résistance,

nous sommes entraînés par l'habitude, comme le nageur par le courant.

Tous les arts fournissent des exemples et du pouvoir des habitudes et de leur utilité; mais aucun n'en présente un plus grand nombre que le plus commun de tous, l'art de la parole.

Le langage articulé est en nous l'œuvre de l'art et non point de la nature. Ce n'est pas une chose facile pour les enfants que d'apprendre les sons élémentaires du langage, c'est-à-dire la prononciation des voyelles et des consonnes; mais ils y trouveraient beaucoup plus de difficultés encore, s'ils n'étaient pas portés par instinct à l'imitation des sons qu'ils entendent; car il est incomparablement plus difficile d'enseigner aux sourds la prononciation des lettres et des mots, bien que l'expérience montre qu'on y peut parvenir.

Quelle facilité nous rend si facile cette prononciation d'abord si difficile? C'est l'habitude.

Mais comment peut-il se faire, qu'aussitôt qu'un bon orateur a conçu ce qu'il veut dire, les lettres, les syllabes et les mots s'arrangent dans son discours selon les règles innombrables du langage, sans qu'il pense le moins du monde à ces règles? Il a l'intention d'exprimer certains sentiments; pour arriver à une expression juste, il doit choisir ses mots entre des milliers, et il fait ce choix sans aucune dépense de temps, ni de pensée; il faut, de plus, qu'après avoir choisi ces mots il les dispose dans un certain ordre, selon les règles sans nombre de la grammaire, de la logique et de la rhétorique, et qu'il les accompagne d'un accent et d'une déclamation particulière; et il y parvient comme par inspiration, sans songer à aucune de ces règles, sans en violer une seule.

Cet art, s'il était moins commun, paraîtrait plus étonnant que celui de danser les yeux bandés entre des fers

rouges, sans se brûler. Cependant tous ces miracles sont le fruit de l'habitude.

Il est manifeste que comme sans l'instinct l'enfant ne vivrait pas jusqu'à l'âge d'homme, de même sans l'habitude l'homme resterait en enfance toute sa vie, et serait aussi nécessaire, aussi maladroit, aussi muet, aussi enfant en intelligence, à soixante ans qu'à trois ans.

Je ne vois aucune raison d'espérer que nous devenions jamais capables d'assigner la cause physique, soit de l'instinct, soit du pouvoir de l'habitude.

L'un et l'autre semblent faire partie de notre constitution originelle; la destination et l'usage en sont évidents; mais nous ne pouvons leur assigner d'autre cause que la providence de celui qui nous a faits.

On reconnaît parfaitement cette providence dans l'instinct, qui est un penchant naturel; mais son intervention n'est pas moins réelle dans les facultés et les inclinations que nous donne l'habitude.

Car nul ne peut expliquer comment nous acquérons de la facilité et du penchant à faire ce que nous avons souvent pratiqué.

Le fait est si connu et si vulgaire, que nous négligeons d'en chercher la cause, comme nous négligeons de chercher la cause qui fait briller le soleil; mais il doit y avoir une cause à l'éclat du soleil, et il doit y en avoir une au pouvoir de l'habitude.

Nous ne voyons rien d'analogue dans la matière inorganique, ni dans les œuvres de l'art humain. Une horloge ou une montre, une voiture ou une charrue, par l'habitude du mouvement n'apprennent pas mieux à marcher, ni à se passer de force motrice; la terre n'acquiert pas plus de fertilité par l'habitude de produire.

On dit que les arbres et les autres végétaux, à force de croître dans une terre ou sous un ciel défavorable, gagnent

quelquefois des qualités qui leur font supporter avec moins de dommage la rigueur du climat et du sol. Ce phénomène du règne végétal a quelque ressemblance avec celui de l'habitude; mais rien n'y ressemble dans la matière inorganique.

Une pierre ne perd rien de son poids pour avoir été longtemps soutenue ou souvent jetée en l'air. Si violemment et si longtemps qu'on secoue un corps, il ne perd rien de son inertie, et n'acquiert pas le moindre penchant à se mouvoir.



ESSAI III.

PARTIE II.

DES PRINCIPES ANIMAUX D'ACTION.

CHAPITRE I.

Des appétits.

Ayant terminé l'examen des principes mécaniques d'action , je passe à ceux que j'ai appelés *principes animaux*.

Ce sont des principes qui agissent sur notre volonté , mais qui ne supposent aucun exercice du jugement ni de la raison ; la plupart nous sont communs avec certains animaux.

J'appellerai *appétits* une première classe de ces principes , prenant ce mot dans un sens plus exact que ne le font quelquefois , même les bons écrivains.

Le mot *appétit* est tantôt restreint au désir de nourriture ; tantôt il s'étend à tout désir violent , quel que soit son objet. Sans prétendre blâmer aucune de ces acceptions autorisées par l'usage , je demande la permission de limiter ce mot à une classe particulière de désirs , qui sont distingués de tous les autres par les caractères suivants.

1^o Chaque appétit est accompagné d'une sensation désagréable qui lui est propre , et qui est plus ou moins vive

selon la vivacité du désir que l'objet nous inspire; 2^o les **appétits** ne sont pas constants, mais périodiques; ils sont apaisés pour un temps par leurs objets, et renaissent après des intervalles **déterminés**.

Telle est la nature de ces principes d'action auxquels, si on veut me le ~~permettre~~, je donnerai le nom d'**appétits**. Les plus remarquables dans l'homme ainsi que dans la plupart des autres animaux, sont la *faim* et la *soif*.

Si nous examinons le phénomène de la faim, nous trouverons en lui deux éléments, une sensation désagréable et un désir de nourriture. Le désir naît à la suite de la sensation, et cesse avec elle; quand la faim est rassasiée, la sensation désagréable et le désir de nourriture cessent à la fois pour **quelque temps**, et reviennent après un certain intervalle. Il en est de même des autres **appétits**.

La sensation désagréable est probablement tout ce que les enfants éprouvent quelques instants après leur naissance. Nous ne pouvons supposer en eux avant l'expérience aucune idée de ce que c'est que manger, ni par conséquent aucun désir de nourriture; c'est uniquement l'instinct qui les porte à teter lorsqu'ils éprouvent la sensation de la faim. Mais quand l'expérience a lié dans leur esprit la sensation désagréable avec les moyens de l'éloigner, le désir des moyens de soulagement s'associe tellement au malaise, que ces deux éléments restent toute la vie inséparables, et nous donnons le nom de *faim* au principe qui en est composé.

On ne contestera pas, je pense, que l'appétit de la faim ne renferme les deux éléments dont j'ai parlé. J'insiste d'autant plus sur ce point, que la même complexité se rencontre, si je ne me trompe, dans tous les autres principes d'action; tous sont formés de plusieurs éléments,

et l'analyse peut retrouver dans tous les parties qui les composent.

Si un philosophe soutenait que la faim est une sensation désagréable, et un autre qu'elle est un désir de nourriture, ils paraîtraient d'avis tout à fait opposés; car une sensation et un désir sont des choses très-différentes et qui n'ont aucune ressemblance. Cependant tous les deux auraient raison; car la faim renferme une sensation désagréable et un désir d'aliment.

Si la question de la faim n'a pas excité parmi les philosophes la controverse que nous supposons, des disputes tout à fait semblables se sont élevées sur les autres principes d'action, et il serait curieux d'examiner si on ne pourrait pas les terminer de la même manière.

Les fins pour lesquelles nos appétits nous ont été donnés sont si évidentes, qu'elles n'échappent pas à l'homme doué de la moindre réflexion : ils ont pour but notre conservation.

Sans l'impulsion de l'appétit, la raison de l'homme eût été tout à fait insuffisante pour l'accomplissement de cette fin.

Quand un homme saurait qu'il doit manger pour soutenir sa vie, la raison ne pourrait lui apprendre ni le moment où il doit le faire, ni la nature et la quantité des aliments qu'il doit prendre. L'appétit est ici un guide beaucoup plus sûr que la raison. Si Dieu eût remis à celle-ci le soin de nous diriger, sa parole paisible eût été souvent étouffée dans le tumulte des affaires ou le tourbillon des plaisirs; mais la voix de l'appétit s'élève par degrés, et devient enfin assez forte pour détourner notre attention de tout autre sujet.

Je crois que l'énergie de nos appétits naturels peut s'augmenter par l'excès et s'affaiblir par l'abstinence.

Je pense que la nature a donné à nos appétits le degré

d'énergie le plus convenable, et que tout ce qui altère leur capacité naturelle, soit en plus, soit en moins, ne corrige pas l'ouvrage de la nature, mais le gâte et le pervertit ⁽¹⁾.

Un homme peut manger par simple appétit, et c'est ainsi que mangent ordinairement les brutes; il peut manger pour flatter son goût, bien qu'il ne sente pas l'aiguillon de la faim, et je crois que la brute peut l'imiter encore à cet égard; enfin il peut manger pour raison de santé, quand ni l'appétit, ni le goût ne l'y invitent : si je ne me trompe, les bêtes ne sont pas capables de suivre cet exemple.

Tous ces principes à la fois, et plusieurs autres encore, peuvent concourir au même acte, et l'on en peut dire autant de presque toutes les actions humaines. On voit par là que des théories très-différentes et même opposées peuvent rendre compte de la conduite de l'homme : les causes assignées peuvent suffire pour produire l'effet, et n'être pas cependant les seules et véritables causes.

Agir par simple appétit n'est ni bon ni mauvais en morale; ce n'est un objet ni d'éloge ni de blâme. Nul homme ne réclame l'estime parce qu'il mange quand il a faim, ou qu'il se repose quand il est las; d'un autre côté, nul ne mérite de reproche pour avoir obéi à l'appel de l'appétit, quand il n'avait aucune raison de s'en défendre : en y cédant il s'est conduit conformément à sa nature.

Cette remarque prouve que la définition des actions vertueuses donnée par les anciens Stoïciens et adoptée par quelques auteurs modernes, est imparfaite. Ils définissaient les actions vertueuses *celles qui sont conformes à la nature* : or, ce que nous faisons conformément à la par-

¹ Voir ci-après la note, p. 100.

tie animale de notre nature , laquelle nous est commune avec les brutes , n'est ni vertueux ni vicieux en soi , mais parfaitement indifférent. Une pareille action ne devient vicieuse que lorsqu'elle est en opposition avec quelque principe d'une importance et d'une autorité supérieures ; elle ne peut être vertueuse que si elle est faite dans quelque but grave ou honorable.

Considérés en eux-mêmes , les appétits ne sont ni des principes de sociabilité , ni des principes d'égoïsme. On ne peut les appeler *sociables* , puisqu'ils n'impliquent aucun soin de l'intérêt d'autrui ; et l'on ne peut avec plus de justice les nommer *égoïstes* , quoique communément on leur donne ce titre. Un appétit nous attire vers son objet sans aucune vue du bien ou du mal que cet objet peut nous faire ; il n'implique pas plus l'amour de soi que la bienveillance pour les autres. Nous voyons souvent l'appétit conduire un homme à des actes qu'il sait lui devoir être nuisibles ; dire qu'il agit ainsi par amour de soi-même , c'est pervertir la signification des mots : il est évident que , dans tous les cas de ce genre , l'amour de soi est sacrifié à l'appétit.

Il est certains principes de la constitution humaine qui ressemblent beaucoup aux appétits , bien qu'ordinairement ils n'en portent pas le nom.

Les hommes sont faits pour le travail du corps et de l'esprit ; cependant un travail excessif nuit aux forces de l'un comme à celles de l'autre. Pour prévenir ce résultat , la nature a donné aux hommes et aux autres animaux une sensation désagréable qui accompagne toujours l'excès du travail , et que nous appelons *fatigue* , *abattement* , *lassitude*. A cette sensation désagréable est lié le désir du repos ou de l'interruption du travail. Et ainsi la nature nous invite à nous reposer quand nous sommes las , comme à manger quand nous avons faim.

Dans l'un et l'autre cas, il y a désir d'un certain objet, et ce désir est accompagné d'une sensation désagréable ; dans l'un et l'autre cas, le désir est satisfait quand il a atteint son but ; et il renaît après un certain intervalle. Il y a seulement cette différence, que dans les appétits dont nous avons parlé d'abord, la sensation périodique désagréable ne naît point de l'action et nous porte à agir, au lieu que, dans la lassitude, la sensation désagréable naît d'une action trop longtemps continuée et nous porte au repos.

Mais la nature veut aussi que nous soyons actifs ; il fallait donc qu'un principe nous portât à l'action, quand nous n'y sommes sollicités ni par un appétit, ni par une passion.

Dans cette intention, quand le repos a rétabli nos forces et ranimé nos esprits, la nature nous rend l'inaction prolongée aussi désagréable que le travail excessif.

Nous pouvons appeler ce motif d'action *principe d'activité*. C'est dans les enfants qu'il est le plus remarquable. Ils ne savent pas à coup sûr combien l'exercice est utile au développement de leurs facultés ; leur constante activité ne paraît donc pas venir de ce qu'ils ont constamment un but devant les yeux, mais plutôt de ce qu'ils ont le besoin d'être toujours occupés, et de ce qu'ils éprouvent de malaise à demeurer inactifs.

Mais ce principe n'est pas limité à l'enfance ; il a beaucoup de force dans tous les âges.

Quand un homme n'a ni crainte, ni espérance, ni désir, ni projet, ni occupation de corps ou d'esprit, on se serait tenté de le croire le plus heureux mortel qui soit sur la terre, n'ayant rien à faire qu'à jouir de lui-même ; mais dans le fait, nous voyons qu'il est le plus malheureux des hommes.

L'inaction le fatigue plus que ne l'a jamais fait l'excès

du travail ; il est las du monde et de sa propre existence ; il est plus à plaindre que le matelot luttant contre la tempête, ou que le soldat montant à l'assaut.

Ce misérable sort est le partage de l'homme qui ne se livre à aucun exercice de corps ni à aucun travail d'esprit ; car l'esprit est comme l'eau, la stagnation l'altère et le trouble ; le mouvement le purifie et lui rend son éclat.

Outre les appétits que la nature nous a donnés pour des fins utiles et nécessaires, nous pouvons nous créer des appétits factices.

L'usage réitéré des excitants qui agissent sur le système nerveux, engendré la langueur et le désir de renouveler l'émotion ; par là, l'homme se crée un nouveau désir, accompagné d'une sensation désagréable : l'un et l'autre sont apaisés pour quelque temps par l'objet désiré, mais ils reviennent après un certain intervalle. Cette espèce d'appétit diffère de l'appétit naturel en ce qu'il est acquis par l'usage. Tels sont les appétits que quelques hommes se donnent pour le tabac, l'opium et les liqueurs enivrantes.

On les appelle communément habitudes, et c'est avec raison ; mais il y a différentes espèces d'habitudes, et qu'il faut distinguer. Il en est qui ne produisent que de la facilité et point de penchant à l'action : tous les arts sont des habitudes de ce genre ; celles-là ne peuvent pas être appelées *principes actifs*. Parmi celles qui sont de la classe active, les unes produisent une disposition à agir sans l'intervention de l'intelligence ou de la volonté, et nous les avons étudiées plus haut sous le titre de *principes mécaniques* ; les autres engendrent le désir d'un objet avec une sensation désagréable qui dure jusqu'à ce que l'objet soit obtenu : ce sont ces dernières seulement que j'appelle *appétits factices*.

Comme le mietux pour nous est de conserver à nos ap-

pétits la direction et le degré d'énergie que leur a donnés la nature (*), de même il faut nous garder d'acquérir des appétits étrangers à notre constitution; ils sont toujours inutiles et très-souvent pernicious.

Bien qu'il ne soit, comme nous l'avons observé, ni vertueux, ni vicieux d'obéir à ses appétits, il peut y avoir dans la manière de les diriger un haut degré de vice ou de vertu.

Lorsqu'un appétit est combattu par quelque principe contraire, il faut que la volonté se décide entre les deux mobiles, et cette décision peut être moralement bonne ou mauvaise.

L'appétit, dans la brute même, peut être contenu par un principe contraire plus puissant. Un chien, quand il a faim et qu'il voit de la chair devant lui, peut s'abstenir d'y toucher par la crainte d'un châtement immédiat : dans ce cas, sa crainte est plus forte que son désir.

Attribuons-nous quelque vertu au chien dans cette circonstance? je ne le pense pas; et personne n'en attribuerait à l'homme dans un cas semblable. L'animal est entraîné par le mobile le plus puissant. Il ne faut ici déployer ni effort, ni empire de soi, mais céder passivement à la plus forte impulsion. C'est ce que la brute fait toujours, à ce que je pense; aussi ne lui attribuons-nous ni vice ni vertu, et ne la considérons-nous point comme passible d'approbation ou de désapprobation morale.

Mais il peut arriver qu'un appétit soit combattu, non par un autre appétit ou par une passion, mais par un principe réfléchi qui ait de l'autorité sans violence,

* Ces expressions : « le mieux est de conserver à ses appétits la direction et le degré d'énergie que leur a donnés la nature, » sont au moins vagues et insuffisantes. La direction et le degré d'énergie des appétits ont besoin d'être réglés et restreints par la raison et par la religion. Reid en convient dans le reste du chapitre.

(Note de l'éditeur.)

comme par exemple un intérêt trop éloigné pour exciter aucune passion, ou une considération de bienséance ou de devoir.

En pareil cas, l'homme est convaincu qu'il ne doit pas céder à l'appétit, et cependant alors cet appétit n'est point combattu par une impulsion égale ou supérieure. Il y a bien un principe qui agit sur le jugement; mais il ne suffirait pas pour soustraire la volonté à l'influence d'un puissant appétit, si nous n'avions pas l'empire de nous-mêmes.

Je pense que les animaux n'ont pas un pareil empire, et que dans leur constitution, c'est l'appétit ou la passion actuelle la plus forte qui triomphe toujours.

C'est pour cela que dans tous les temps et chez toutes les nations, on les a toujours considérés comme incapables d'être gouvernés par l'obligation, bien que certains d'entre eux puissent être soumis à une discipline.

Telle serait aussi la condition de l'homme, s'il n'avait pas le pouvoir de réprimer ses appétits, et qu'ils ne fussent limités que par la force supérieure d'un appétit ou d'une passion contraire; il ne faudrait pas songer à lui prescrire de lois, pour diriger ses actions: vous pourriez tout aussi bien défendre au vent de souffler, que commander à l'homme ainsi désarmé de ne pas céder à l'impulsion actuelle la plus forte.

Chacun sait que quand l'appétit nous porte d'un côté, le devoir, la bienséance ou même l'intérêt peuvent nous porter de l'autre, et que l'appétit est souvent plus puissant que chacun de ces principes pris séparément, ou même que tous ensemble; cependant il est certain qu'il n'est pas un de ces principes auquel nous ne devons en pareil cas sacrifier l'appétit. C'est alors que nous avons besoin de l'empire de nous-mêmes.

L'homme qui souffre que l'appétit l'entraîne à une ac-

tion contraire à son devoir, éprouve la conviction naturelle et immédiate qu'il a mal fait et qu'il aurait pu faire autrement; c'est pourquoi il se condamne lui-même, et avoue qu'il a cédé à une impulsion qu'il aurait dû réprimer.

Il est donc évident que si nos appétits ne sont en eux-mêmes ni vertueux ni vicieux, s'il est indifférent de leur céder quand aucun principe d'une plus haute autorité ne s'y oppose, il peut y avoir dans la manière de les conduire beaucoup de moralité ou d'immoralité, et que l'empire de soi-même est nécessaire pour les maîtriser.

CHAPITRE II.

Des désirs.

Il est une autre classe de principes animaux auxquels, faute d'un nom plus propre, je donnerai celui de *désirs*.

Ils se distinguent des appétits, 1^o en ce qu'ils ne sont pas accompagnés d'une sensation désagréable particulière à chacun d'eux; 2^o en ce qu'ils ne sont pas périodiques, mais constants, la possession ne les apaisant pas momentanément comme les appétits.

Les désirs dont je me propose de parler sont principalement le désir du pouvoir, le désir de l'estime et le désir de la connaissance.

Nous pouvons, je pense, observer ces principes à quelque degré dans les animaux les plus intelligents; mais, dans l'homme, ils sont beaucoup plus remarquables, et ont une sphère d'action plus étendue.

Dans un troupeau de gros bétail, il y a des rangs et une hiérarchie; quand on y introduit un nouveau venu, il faut

qu'il se batte contre chacun de ses compagnons avant que son rang soit fixé ; il cède à ceux qui sont plus forts que lui, et prend autorité sur ceux qui sont plus faibles. Il en est à peu près de même de l'équipage d'un vaisseau.

Aussitôt qu'on associe plusieurs hommes ensemble, le désir de supériorité se manifeste. Dans les tribus barbares, aussi bien que dans les sociétés d'animaux, le rang est déterminé par la force, le courage, l'adresse et autres qualités semblables. Chez les nations civilisées, une foule d'avantages de nature différente donnent le rang et le pouvoir ; les emplois du gouvernement, les titres d'honneur, la fortune, la sagesse, l'éloquence, la vertu, et même l'apparence de ces mérites, sont des genres de pouvoir ou des moyens d'en acquérir ; et, quand ils sont recherchés comme tels, on doit les considérer comme des objets du désir du pouvoir.

Le désir d'estime n'est pas particulier à l'homme : un chien est fier de l'approbation et des applaudissements de son maître, et il est humilié de son mécontentement ; mais ce désir est beaucoup plus sensible dans l'espèce humaine, et s'y montre sous mille formes différentes.

De là vient que si peu d'hommes sont à l'épreuve de la flatterie, quand elle n'est pas trop grossière. Nous souhaitons d'être bien dans l'estime des autres, et nous sommes portés à interpréter en notre faveur les signes de leur bonne opinion, même quand ils sont équivoques.

Il y a peu d'injures qui soient plus difficiles à supporter que le mépris.

Nous ne pouvons pas toujours éviter de voir commettre autour de nous des actes méprisables ; mais nous devons aux liens de la société de supprimer toute marque de mépris : autrement les hommes ne pourraient vivre ensemble.

Parmi les qualités communes aux bons et aux méchants,

il n'en est pas de plus estimée que le courage, et il n'existe pas de plus grand objet de mépris que la lâcheté ; aussi chacun désire-t-il qu'on le croie homme de cœur, et la réputation de lâche est-elle pire que la mort. Combien d'hommes ont péri pour l'éviter ! Combien, dans le même but, ont consenti à être malheureux toute leur vie !

Je crois que bien des événements tragiques, si on les suivait jusqu'à leur origine dans le cœur humain, pourraient être rapportés au désir de l'estime ou à la crainte du mépris.

Ce qu'on peut appeler *connaissance* dans les animaux est si peu de chose, que le désir qui s'y rapporte ne doit pas faire chez eux grande figure. J'ai cependant vu un chat qui, porté dans une nouvelle habitation, en examina soigneusement tous les recoins, et se montra curieux de connaître toutes les cachettes qui s'y trouvaient et toutes les avenues qui y conduisaient. Je pense qu'on pourrait observer le même manège dans beaucoup d'autres espèces, et surtout dans celles qui sont exposées à être chassées par l'homme ou par d'autres animaux.

Mais, dans l'espèce humaine, le désir de connaissance est un principe qui ne peut échapper à notre attention.

C'est la curiosité qui occupe, chez les enfants, la plus grande partie des heures qu'ils passent éveillés. Tout ce qu'ils peuvent saisir, ils l'examinent de tous les côtés, et souvent mettent en pièces les objets pour découvrir ce qu'ils cachent dans leur sein.

Quand ils deviennent hommes, leur curiosité ne se ralentit pas, mais elle se porte sur d'autres objets. La nouveauté est certainement une des sources les plus abondantes des plaisirs du goût ; il faut même qu'elle existe à quelque degré pour leur donner à tous de la saveur.

Quand nous parlons du désir de connaissance comme d'un principe d'action dans la constitution humaine, nous

ne bornons par son influence aux études du philosophe et de l'homme de lettres; elle se trahit de mille autres manières. L'un veut savoir tous les propos du village; l'autre est curieux de connaître l'intérieur de la famille voisine; un troisième attend avec impatience les nouvelles du courrier; un quatrième suit à la piste le chemin de la nouvelle comète.

Quand les hommes s'inquiètent et se tourmentent pour connaître des choses qui n'ont ni importance ni utilité pour eux et pour les autres, c'est une frivole et vaine curiosité. Mais dans la petitesse même de cette tendance, on reconnaît encore la fausse direction d'un principe naturel; et même on n'en voit mieux la force que quand il s'attache à des objets dignes d'être connus.

Je crois qu'il est inutile de recourir à des arguments pour prouver que les désirs du pouvoir, de l'estime et de la connaissance, sont des principes naturels de la constitution de l'homme. Ceux qui n'en seraient pas convaincus par la conscience de ce qui se passe en eux-mêmes, ne seraient pas susceptibles de l'être par le raisonnement.

Le pouvoir, l'estime et la connaissance sont utiles à tant de fins, qu'il est aisé d'en confondre le désir avec d'autres principes. Ceux qui font cette confusion sont obligés de soutenir que jamais nous ne désirons ces avantages pour eux-mêmes, mais seulement comme moyens de nous procurer un plaisir ou quelque autre chose qui soit l'objet direct du désir. Telle était en effet la doctrine d'Épicure; et elle a eu ses partisans dans les temps modernes.

Or, on a observé que les hommes aspirent à une gloire qui leur survive, gloire qui ne peut procurer aucun plaisir.

Épicure, lui-même, tout en croyant qu'il n'existerait

point au delà du tombeau, désirait tellement qu'on se souvînt de lui avec estime, que, par ses dernières volontés, il enjoignit à ses héritiers de célébrer annuellement sa naissance, et de donner tous les mois une fête à ses disciples, le vingtième jour de la lune. Quel plaisir Épicure espérait-il retirer de cette fête ? Cicéron observe avec justesse, que la doctrine de ce philosophe était réfutée dans son testament.

On rencontre dans la vie une foule d'hommes qui sacrifient le repos et tous les autres biens à l'ambition du pouvoir, de la renommée, et même de la connaissance; comment supposer qu'ils sont assez absurdes pour immoler la fin aux moyens?

Les désirs naturels dont je viens de parler ne sont en eux-mêmes ni vertueux, ni vicieux; ils font partie de notre constitution, et notre devoir est de les régler et de les réprimer, quand ils sont en lutte avec des principes plus importants; mais les déraciner, en supposant qu'il fût possible de le faire, ce serait comme si l'on se coupait un bras ou une jambe, c'est-à-dire, comme si l'on substituait une autre créature à celle que Dieu a voulu créer¹.

On ne peut avec propriété les appeler *égoïstes*, bien qu'on les ait ordinairement regardés comme tels.

Quand on désire le pouvoir pour lui-même, et non comme moyen de parvenir à quelque autre but, ce désir n'est ni égoïste, ni sociable. Désire-t-on le pouvoir:

¹ Le désir du pouvoir, le désir de l'estime et le désir de la connaissance n'étant point en nous des facultés *finales*, mais de simples *moyens* dont la destination est de nous conduire au bien, ces désirs pourraient être retranchés de notre nature sans que l'œuvre de Dieu fût altérée ou mutilée en nous, si ce retranchement se faisait au profit de notre fin dernière, que l'on conçoit pouvoir être obtenue sans l'intermédiaire de ces moyens. (Note de l'éditeur.)

pour faire du bien aux autres, c'est bienveillance ; le désire-t-on pour son propre avantage, c'est amour de soi ; mais quand on le recherche pour lui-même, à proprement parler il n'y a là que désir du pouvoir, et rien qui implique ou amour de soi, ou bienveillance. On en peut dire autant des désirs de l'estime et de la connaissance.

Les sages intentions de la nature ne se manifestent pas moins dans nos désirs que dans nos appétits.

Sans les appétits naturels, la raison, comme nous l'avons observé, serait insuffisante pour la conservation de l'espèce humaine ; et sans les désirs naturels dont nous avons parlé, la vertu ne suffirait pas pour faire tenir aux hommes une conduite supportable dans la société.

Si un homme qui ne songe point à la vertu, n'en est pas moins très-souvent un membre utile de l'État, c'est à ces désirs naturels que la société en est redevable. Il faut reconnaître, il est vrai, qu'une vertu parfaite, jointe à un parfait savoir, rendrait les appétits et les désirs tout à fait inutiles dans notre constitution. Mais, comme la vertu et la science humaine ont beaucoup d'imperfections, ces ressorts sont nécessaires pour suppléer à leur insuffisance.

La société humaine ne pourrait pas subsister sans un peu de cet ordre que prescrit la vertu. Or, les hommes dénués de vertu se soumettent à cet ordre par égard pour leur réputation, et quelquefois pour leur intérêt.

Dans ceux même qui ne sont pas sans vertu, le soin de la réputation est souvent un utile auxiliaire, lorsque ces principes concourent au même but.

La recherche du pouvoir, de l'estime et de la connaissance, exige, comme la vertu, l'empire de soi-même, et nous inspire généralement, envers nos semblables, la même conduite que prescrit la vertu. Je dis généralement,

car la règle n'est point sans exception, surtout en ce qui regarde l'ambition ou le désir du pouvoir.

Les maux que l'ambition a causés dans le monde sont un lieu commun de déclamation ; mais on doit observer que pour une action nuisible à la société qu'elle commande, elle en produit mille autres dont la société tire profit ; c'est au point qu'on peut regarder le défaut d'ambition comme un des symptômes les plus fâcheux dans le caractère de l'homme.

Quant au désir d'estime et de connaissance, ils sont aussi profitables à la société que le désir du pouvoir, et en même temps ils sont moins dangereux dans leurs excès.

Bien que les actions uniquement inspirées par l'amour du pouvoir, de l'estime ou de la connaissance, ne puissent être regardées comme vertueuses et ayant des droits à l'approbation morale, cependant personne ne conteste qu'elles ne soient mâles, libérales, et assorties à la dignité de la nature humaine ; aussi obtiennent-elles un degré de sympathie que les actions inspirées par le pur appétit ne provoquent point.

Alexandre le Grand mérita ce titre dans les premières années de sa vie, quand il sacrifia le repos, le plaisir, et tous les appétits sensuels à l'amour de la gloire et de la puissance ; mais quand nous le voyons subjugué par le luxe oriental, n'user de son pouvoir que pour contenter ses appétits et ses passions, il tombe dans notre estime, et semble profaner le nom que l'histoire lui a décerné.

Sardanapale, qui chercha le plaisir aussi ardemment qu'Alexandre avait cherché la gloire, n'obtint jamais le titre de *grand*.

L'appétit est le principe de la plupart des actions des animaux, et nous regardons comme une brutalité dans l'homme l'entière domination de ce mobile. Les désirs du

pouvoir, de l'estime et de la connaissance sont des éléments capitaux de la constitution de l'homme, et les actions qui en procèdent, si elles ne sont pas à proprement parler vertueuses, sont néanmoins humaines et viriles, et ont une véritable supériorité sur les actions qui procèdent de l'appétit. Tel est, je pense, le jugement équitable et unanime de l'espèce humaine : le fondement sur lequel il repose méritera d'être examiné en son lieu.

Non-seulement les désirs que nous avons mentionnés sont utiles à la société et plus nobles dans leur nature que les appétits, mais ils sont encore les instruments les plus puissants dont on puisse se servir pour élever et discipliner les hommes.

Pour dresser les animaux aux habitudes dont ils sont capables, la crainte du châtement est le principal mobile qu'on emploie, mais pour les hommes heureusement nés, le désir de la supériorité et l'amour de l'estime sont des mobiles plus relevés et plus puissants, à l'aide desquels on les forme à de bonnes habitudes et à une honorable conduite.

Nous pouvons ajouter que ces désirs sont amis de la vraie vertu, et la rendent d'une pratique plus facile.

Il faut qu'un homme, qui n'est pas tout à fait perdu dans l'opinion du monde, s'y conduise de manière à conserver quelque degré d'estime. Tous les hommes désirent cet avantage, et la plupart l'obtiennent. Pour cela, il faut acquérir l'habitude de contenir ses appétits et ses passions dans les bornes de la bienséance, et se résoudre à devenir un membre supportable de la société si l'on ne peut en servir les intérêts et les plaisirs.

On ne peut douter que le désir de l'estime et la crainte de l'opinion n'aient rendu agréables et utiles à la société une foule de gens sur lesquels le sentiment du devoir n'avait qu'une faible influence.

C'est ainsi que la société, et surtout la société civilisée, dompte et polit les hommes par des principes communs aux bons et aux méchants. Elle leur enseigne à modérer sous les yeux du public leurs appétits et leurs passions, et leur rend ainsi plus facile de les soumettre à l'empire de la vertu.

Comme un cheval rompu se laisse conduire plus facilement qu'un jeune étalon indompté, de même l'homme qui a été soumis à la discipline de la société est plus traitable, et se trouve mieux préparé à celle du devoir. L'empire de soi, qui est si nécessaire dans la recherche du pouvoir et des honneurs, n'est pas une acquisition de médiocre importance pour la pratique de la vertu.

Nous avons observé plus haut qu'on peut se faire des appétits factices, qui acquièrent, si on les écoute, autant d'ascendant que les appétits naturels; la même observation peut s'appliquer aux désirs.

Un de nos désirs factices les plus remarquables est celui de l'argent. On le trouve à quelque degré chez la plus part des hommes qui s'occupent de commerce, et chez quelques-uns il étouffe tout autre désir et toute autre passion.

On ne peut ranger ce désir parmi les principes d'action, que dans le cas où l'argent est désiré pour lui-même et non pas simplement comme un moyen de se procurer quelque autre bien.

Il paraît évident que c'est ainsi que les avarés désirent l'argent; et personne ne dira, je suppose, que ce désir est naturel, ou qu'il fait partie de notre constitution. Il me semble un effet de l'habitude.

Chez les nations commerçantes, l'argent est un instrument au moyen duquel on se procure presque tous les objets qu'on peut désirer; à ce titre il est utile à une foule de fins différentes, et quelques hommes, perdant de vue

la fin, bornent leurs désirs au moyen. L'argent est aussi une sorte de pouvoir, puisqu'il nous rend capables d'une infinité de choses qui sont impossibles à qui n'en a pas ; or le pouvoir est un objet naturel de désir, même quand on n'en fait aucun usage.

Nous pouvons nous donner de même beaucoup d'autres désirs, et par exemple, celui d'un titre, d'un équipage, d'une fortune.

Si nos désirs naturels sont éminemment utiles à la société et souvent favorables à la vertu, les désirs factices sont non-seulement inutiles, mais nuisibles et même honteux.

Un homme ne rougit point d'avouer qu'il aime le pouvoir, l'estime, la science pour eux-mêmes : car si cet amour peut parvenir à un excès blâmable, à un certain degré il est naturel et ne mérite aucun blâme ; mais aimer l'argent, les titres, un équipage, pour autre chose que l'utilité ou l'ornement qu'on en retire, tout le monde convient que c'est une faiblesse et une folie.

Les désirs naturels que nous avons examinés ne peuvent s'appeler *principes sociaux* dans le sens ordinaire de ce mot, puisque leur objet propre n'est ni le bien, ni l'avantage d'autrui ; cependant ils ont des rapports si intimes avec l'état de société, qu'ils prouvent jusqu'à l'évidence que la nature a destiné l'homme à cet état.

Le désir de connaissance n'est pas plus naturel que le désir de communiquer ce qu'on sait ; le pouvoir aurait moins de valeur si l'on n'avait l'occasion de le montrer aux autres : c'est là ce qui lui donne la moitié de son prix ; quant au désir d'estime, ce n'est que dans la société qu'il peut être satisfait.

Ces principes de notre constitution impliquent donc évidemment l'état social ; et s'il est évident que les oiseaux sont faits pour voler et les poissons pour nager, il

ne l'est pas moins que l'homme, naturellement doué des désirs du pouvoir, de l'estime et de la connaissance, n'a point été fait pour la vie sauvage et solitaire, mais pour la vie de société.

CHAPITRE III.

Des affections bienveillantes en général.

Nous avons vu comment, par l'instinct et l'habitude, qui sont des principes mécaniques, l'homme, sans aucuns frais de réflexion, de délibération ni de volonté, est conduit à faire beaucoup d'actions indispensables à sa conservation et à son bien-être, et qu'à défaut de ces principes, toute son habileté et toute sa prudence n'eussent pas été capables d'accomplir.

On serait tenté de croire, du moins, que tous ses actes réfléchis et volontaires sont déterminés par la raison.

Mais il faut observer que l'homme est un agent volontaire, longtemps avant que sa raison soit développée. La raison et la vertu, ces prérogatives de l'homme, ne paraissent en lui que fort tard; elles ne mûrissent que par des degrés insensibles, et demeurent trop faibles dans la majeure partie de l'espèce pour assurer à elles seules la conservation des individus et des sociétés, et pour produire ce drame varié de la vie humaine, au milieu duquel elles sont appelées à s'exercer et à grandir.

Aussi le sage Auteur de notre être a-t-il placé dans la constitution humaine beaucoup de principes d'un ordre inférieur qui, sans le secours de la raison et de la vertu, conservent l'espèce, et produisent les divers phénomènes et les diverses révolutions que nous observons sur le théâtre de la vie.

Nous venons de soumettre ces principes à notre examen, et nous savons déjà que tous ont pour objet des choses et non des personnes. Ils n'impliquent ni bienveillante, ni malveillante affection envers autrui, ni envers nous-mêmes : on ne peut par conséquent les appeler avec propriété ni *sociables* ni *égoïstes*. Mais il y a dans l'homme d'autres principes d'action qui ont les personnes pour objet immédiat, et qui impliquent qu'on est bien ou mal disposé envers un homme, ou tout au moins envers un être animé.

Je donnerai à ces principes le nom général d'*affections*, que leur tendance soit bienveillante ou malveillante.

En ceci peut-être j'étends le sens du mot *affection* au-delà des limites tracées par l'usage. En effet la langue semble sur ce point avoir abandonné la voie de l'analogie; le verbe *affecter*, et le participe *affecté*, n'emportent avec eux aucune idée de bien ou de mal : on est affecté agréablement comme on l'est désagréablement; mais le mot *affection*, qui, d'après l'analogie, devrait avoir la même latitude que celui dont il dérive, et qui, par conséquent, devrait s'appliquer aux affections malveillantes comme aux bienveillantes, semble, par l'usage, être limité aux dernières : quand on parle de son *affection* pour quelqu'un, on entend toujours une affection bienveillante.

Ordinairement les principes malveillants, tels que la colère, le ressentiment, l'envie, ne sont pas appelés *affections*, mais *passions*.

Cet usage vient, je pense, de ce que les affections malveillantes sont toujours accompagnées de ce trouble d'esprit que nous appelons proprement *passion*; la *passion* étant ici l'élément le plus remarquable, donne son nom à tout le phénomène.

Mais l'amour même, quand il dépasse une certaine limite, est appelé *passion*, quoiqu'il ne prenne point ce titre

quand il est assez modéré pour ne pas troubler l'esprit et pour laisser à l'homme tout son empire sur lui-même.

Or, comme on donne le nom de *passions*, même aux affections bienveillantes quand elles sont assez véhémentes pour jeter le trouble dans l'âme, nous pouvons, je crois, sans pécher beaucoup contre la propriété des termes, donner le nom d'*affections*, même aux principes malveillants, quand ils ne sont pas accompagnés de ce désordre d'esprit qui les suit le plus souvent et qui leur mérite celui de *passions*.

Les principes qui nous portent immédiatement à désirer du bien aux autres, et ceux qui nous portent à leur désirer du mal, s'accordent en ce point qu'ils ont pour objet immédiat des personnes et non des choses; les uns et les autres impliquent que nous sommes disposés d'une certaine manière envers autrui; il convient de leur donner un nom commun qui exprime ce qu'il y a de commun dans leur nature. Or je ne connais pas de mot qui remplisse mieux ce but que celui d'*affection*.

En prenant donc le mot *affection* dans ce sens étendu, nos affections se divisent très-naturellement en bienveillantes et en malveillantes, selon qu'elles impliquent que nous sommes bien ou mal disposés envers leur objet.

Il est des caractères qui sont communs à toutes les affections bienveillantes; il en est d'autres qui les distinguent.

Elles diffèrent premièrement par la nature de l'émotion ou de la sensation qui les accompagne toutes, et secondement par des objets qui les excitent.

Elles se ressemblent aussi sous deux rapports: d'abord en ce que l'émotion qui les accompagne est toujours agréable; ensuite en ce qu'elles renferment toutes un désir bienveillant pour leur objet.

Les affections que nous éprouvons pour un père, un

enfant, un bienfaiteur, un malheureux, ne diffèrent pas plus, par leurs objets, que par les émotions qu'elles produisent dans l'âme : nous n'avons pas de noms pour exprimer la diversité de ces émotions, mais tout homme en a conscience ; cependant, malgré cette diversité, elles ont cela de commun qu'elles sont toutes agréables.

Je ne connais pas d'exception à cette règle, si l'on distingue, comme on le doit, l'émotion qui est la suite naturelle et nécessaire de l'affection bienveillante, de celles qu'elle peut produire par accident. Ainsi l'affection paternelle est une émotion agréable, mais il en résulte que le malheur d'un enfant ou sa mauvaise conduite font à l'âme une blessure plus profonde ; la pitié est une émotion agréable, et cependant la misère que nous ne pouvons soulager excite en nous une douloureuse sympathie, etc.

Nous pouvons donc poser ce principe, que toutes les affections bienveillantes sont agréables de leur nature, et qu'après la bonne conscience dont elles sont toujours amies et ne peuvent jamais être ennemies, ce sont celles qui entrent pour la plus grande part dans le bonheur de l'homme.

Le second élément essentiel de toute affection bienveillante, celui dont elle emprunte son nom, c'est, avons-nous dit, un désir bienveillant pour son objet.

Il faut donc que l'objet d'une affection bienveillante soit capable de bonheur. Quand nous parlons de notre affection pour une maison, ou pour toute autre chose inanimée, le mot a une signification différente ; car ce qui n'est pas capable de plaisir et de douleur peut être un objet de goût ou de répugnance, mais non un objet de malveillante ou de bienveillante affection.

Une chose peut être désirée ou pour elle-même, ou comme moyen d'obtenir quelque autre chose. On ne peut

appeler proprement *objet* du désir, que ce qui est désiré pour soi-même; et ce sont uniquement les désirs directs que j'appelle *principes d'action*. Quand une chose est désirée comme moyen, il faut qu'il existe un but en vue duquel on la désire, et dans ce cas c'est le désir du but qui est le principe d'action; les moyens ne sont désirés que parce qu'ils tendent à ce but, et s'il pouvait être atteint par des moyens différents ou même opposés, on désirerait ceux-ci aussi bien que les autres.

C'est pour cela que je ne considère comme bienveillantes, que les affections dans lesquelles le bonheur de l'objet est désiré comme fin dernière et non comme moyen d'arriver à quelque autre but.

Dire que nous désirons le bonheur des autres dans la seule vue de nous procurer à nous-mêmes quelque plaisir ou quelque bien, c'est dire qu'il n'y a pas d'affections bienveillantes dans la nature humaine.

Il est vrai que telle a été l'opinion de quelques philosophes des temps anciens et des temps modernes; mais c'est une doctrine que je ne me propose pas de débattre en ce moment. Mon but est d'exposer d'abord ce qui me paraît vrai sur les principes d'action qui se rencontrent dans l'homme; j'examinerai plus tard les systèmes dans lesquels ces principes ont été méconnus ou mal représentés.

J'observerai seulement qu'il me paraît aussi déraisonnable de ramener à l'égoïsme toutes nos affections bienveillantes, que d'y rapporter la faim et la soif.

Ces appétits sont indispensables à la conservation de l'individu; les affections bienveillantes ne le sont pas moins au salut de la société, sans laquelle l'homme serait la proie des bêtes féroces.

Notre Créateur nous a placés dans ce monde entre beaucoup d'objets qui nous sont utiles ou nécessaires et

beaucoup d'autres qui peuvent nous être nuisibles ; nous sommes conduits à rechercher les uns et à éviter les autres ; et ce n'est pas seulement la raison ou l'égoïsme qui nous y poussent , mais une foule d'instincts, d'appétits et de désirs qui ne sont pas calculés.

De toutes les choses de ce monde , c'est l'homme qui peut être le plus utile ou le plus funeste à l'homme ; chacun est au pouvoir de chacun ; il n'est pas un individu qui n'ait la faculté de faire beaucoup de bien à ses semblables, et de leur faire encore plus de mal.

La société, sans laquelle nous ne pouvons vivre , serait impossible , si les hommes n'étaient pas disposés à faire beaucoup du bien et très-peu du mal qui est en leur pouvoir.

Or, comment s'accomplit cette fin si nécessaire à l'existence de la société , et conséquemment à l'existence de l'espèce humaine ?

Si nous consultons l'analogie , nous devons penser que dans cette partie de notre conduite, comme dans toutes les autres, les principes rationnels sont secourus par des principes d'un ordre inférieur, semblables à ceux qui font vivre en société plusieurs espèces d'animaux, et que nous devons à ces derniers mobiles ce degré d'ordre qu'on observe dans toute société d'hommes , quelles que soient la sagesse ou la folie, la moralité ou la corruption de ses membres.

Les affections bienveillantes ne rentrent donc pas plus dans l'égoïsme que la faim et la soif, et sont tout aussi indispensables à la conservation de l'espèce humaine.

CHAPITRE IV.

Des diverses affections bienveillantes.

Après ces considérations générales sur les affections bienveillantes, j'essayerai d'en donner une énumération.

1. L'affection des parents pour les enfants, celle des enfants pour leurs parents, et les autres affections de famille, m'occuperont d'abord.

On les appelle communément les affections de la *nature* ; elles ont un nom dans toutes les langues ; elles nous sont communes avec la plupart des brutes, et se trouvent diversement modifiées dans les différents animaux, selon qu'elles sont plus ou moins nécessaires à la conservation de l'espèce.

La plupart des insectes n'ont pas d'autres soins à prendre de leur famille que de déposer leurs œufs en un lieu convenable, où ils n'aient ni trop ni trop peu de chaleur, et où le ver, aussitôt qu'il est éclos, trouve sa nourriture naturelle. Les soins de la mère ne s'étendent pas plus loin.

Chez d'autres espèces, il faut que les petits soient logés en un lieu sûr, où leurs ennemis ne puissent facilement les découvrir ; il faut qu'ils soient réchauffés, allaités, nourris ensuite d'un aliment délicat, accompagnés dans leurs excursions et préservés de tout péril jusqu'à ce que, formés par l'expérience et par l'exemple, ils sachent pourvoir à leur subsistance et veiller à leur propre sûreté. Tous ces soins sont remplis par le père et la mère, on sait avec quelle constance et quelle affection.

Les œufs des oiseaux sont ordinairement couvés par la femelle, qui se prive tout à coup de ses jeux et de ses voyages accoutumés pour se consacrer à cette tâche solitaire et pénible. Elle est égayée par le chant du mâle, perché sur le rameau voisin ; quelquefois celui-ci la nour-

ait, quelquefois il la relève dans son poste, tandis qu'elle va chercher une rare nourriture; dès qu'elle l'a trouvée, elle revient en toute hâte à son devoir.

Il est des espèces où les petits sont si tendres et si délicats, que l'homme, avec toute sa sagesse et toute son expérience, n'en élèverait pas un seul; cependant, sans aucune expérience préalable, le père et la mère savent parfaitement bien élever une couvée de douze et même d'un plus grand nombre de petits, et distribuer à chacun la quantité de nourriture qui convient. Ils connaissent le genre d'aliment le mieux approprié à leur constitution délicate; quelquefois c'est la nature qui le fournit, quelquefois il doit être préparé et à moitié digéré dans l'estomac de la mère.

Chez quelques animaux, la nature a pourvu la femelle d'une sorte de seconde matrice dans laquelle les petits se réfugient par moment pour y trouver la nourriture ou la chaleur, ou pour être plus facilement transportés.

Nous ne finirions pas si nous voulions rapporter ici toutes les formes diverses que prend chez les animaux l'affection paternelle.

Il faut avoir, à mon gré, l'esprit étrangement fait, pour voir, chez les différentes espèces, ces moyens si variés d'élever les petits, et n'éprouver ni étonnement ni pieuse admiration pour cette sagesse infinie qui, dans tant de carrières diverses, a si bien approprié les moyens à la fin.

Chez tous les animaux que nous connaissons, l'affection paternelle atteint rapidement son but; dès lors elle disparaît entièrement, et l'on n'en aperçoit plus de traces.

L'enfance de l'homme est plus longue et plus nécessaire que celle d'aucun autre animal; pendant plusieurs années, il ne peut se passer de l'affection de ses parents; elle lui est ensuite du plus grand secours pendant toute

la durée de la vie : aussi ne se termine-t-elle qu'à la mort ; elle s'étend même, sans rien perdre de sa force, jusque sur les enfants des enfants.

Qui n'a point vu de ces jeunes mères qui, tout à l'heure encore, exemptes d'inquiétudes et de soins, donnaient tous leurs jours au plaisir et au sommeil toutes leurs nuits, se transformer tout à coup à l'époque la plus brillante de leur vie en nourrices soigneuses, inquiètes et vigilantes de leur enfant chéri, passant les jours à le contempler, à lui rendre les plus humbles services, se privant de sommeil pendant des mois entiers, pour qu'il repose en sûreté dans leurs bras. Elles se sont oubliées elles-mêmes, et ce chétif objet les a absorbées tout entières.

Une transformation si soudaine et si complète d'habitudes, de soins et de pensées, si elle ne se représentait pas tous les jours, nous paraîtrait une plus étonnante métamorphose que toutes celles qu'Ovide a chantées.

Et cependant elle est l'ouvrage de la nature, et non point le fruit de la raison et de la réflexion ; car le vice la subit comme la vertu, et la sagesse comme l'étourderie.

Nos affections ne sont pas, comme nos actions, sous l'empire de notre volonté : c'est la nature qui les détermine. Nous pouvons rendre de bons offices sans affection ; mais nous ne pouvons nous donner une affection que la nature nous a refusée.

La raison aurait pu apprendre à l'homme que ses enfants sont particulièrement confiés à ses soins par la Providence divine, et que par conséquent il doit veiller sur eux comme sur l'objet d'une mission particulière ; mais la raison ne pourrait pas lui enseigner à les aimer plus que d'autres enfants d'un égal mérite, ni à s'affliger davantage de leur malheur et de leur mauvaise conduite.

La tendresse du père pour ses enfants n'est donc pas

l'effet du raisonnement ni de la réflexion, mais la conséquence de la constitution que la nature lui a donnée.

Il y a des affections que nous pouvons appeler *rationnelles*, parce qu'elles dérivent de l'opinion que nous avons du mérite de leur objet; l'affection paternelle n'est pas de ce genre; car si les qualités ou les défauts de l'enfant peuvent l'augmenter ou l'affaiblir, il est impossible de soutenir qu'elle ait son origine dans la croyance que l'enfant a du mérite. Loin que l'opinion crée l'affection, c'est au contraire l'affection qui crée souvent l'opinion; car l'affection peut pervertir le jugement, et lui faire voir du mérite où il n'y en a pas.

Il est si évident que les affections de famille sont indispensables à la conservation de l'espèce humaine, qu'il n'est pas besoin de le prouver par des arguments.

Pour élever un enfant depuis sa naissance jusqu'à l'âge d'homme, il faut tant d'années, tant de soins et des attentions si infinies, que si les parents, les nourrices et les instituteurs n'avaient d'autres mobiles que les conseils de la raison et du devoir, et que l'affection ne vînt pas adoucir leur tâche, il y a lieu de douter que sur dix mille enfants, on en eût jamais élevé un seul.

Mais non-seulement ces affections sont nécessaires au salut de la race, elles sont encore d'une grande utilité pour tempérer la fougue et l'impétuosité de la jeunesse, pour soumettre son intelligence aux leçons de la sagesse et de l'expérience, pour encourager chez les pères et les mères le travail et l'économie qui doivent pourvoir aux besoins de leurs enfants, et pour assurer aux parents une consolation dans les infirmités de la vieillesse. Nous pourrions ajouter que c'est probablement aux affections de famille que les gouvernements civils doivent leur origine.

Il ne paraît pas que l'affection paternelle et les autres affections de famille soient en général ni trop fortes ni

trop faibles pour remplir leur destination : trop faibles, elles feraient pécher par excès de sévérité ; trop fortes, par excès d'indulgence ; telles qu'elles sont, les parents, en général, ne pèchent pas plus dans un sens que dans l'autre.

Quand ces affections agissent conformément à leur but, et qu'elles sont éclairées par les lumières de la sagesse et de la prudence, l'intérieur d'une famille est un délicieux spectacle : parmi les sujets qui peuvent exercer la palette du peintre et le génie de l'orateur et du poète, il n'en est point de plus gracieux ni de plus touchant.

2. La seconde affection bienveillante dont je ferai mention est la reconnaissance envers les bienfaiteurs.

Par la constitution même de notre nature, le bienfait produit un sentiment de bienveillance envers le bienfaiteur ; c'est un fait qu'on observe chez les bons comme chez les méchants, chez l'homme sauvage comme chez l'homme civilisé, et qu'on ne saurait contester pour peu qu'on connaisse la nature humaine.

L'efficacité des bons offices pour corrompre l'impartialité est si bien connue ; qu'un juge, un témoin, un électeur se déshonore quand il en accepte, et que toutes les nations civilisées les considèrent en pareil cas comme des moyens de séduction.

Ceux qui veulent corrompre la sentence d'un juge ; la déposition d'un témoin, le vote d'un électeur, savent bien qu'ils ne doivent point stipuler le service qu'ils attendent en retour de ce qu'ils donnent ; ce serait choquer quiconque conserve la moindre prétention au titre d'honnête homme. S'ils peuvent seulement obtenir qu'on accepte leurs bons offices comme le témoignage d'une amitié pure et désintéressée ; ils laissent à la reconnaissance le soin de faire le reste. Ils savent que la personne obligée se verra en quelque sorte moralement tenue de considérer

leur cause sous le jour le plus favorable. Ce qu'il y a de sûr, du moins, c'est qu'il nous semble plus facile de justifier notre conduite quand elle est partielle au profit de notre bienfaiteur, que quand elle l'est à son détriment.

Ainsi le fait même de la séduction suppose le principe de la reconnaissance. Si ce principe devient un instrument de corruption entre les mains des méchants, c'est qu'on peut faire un mauvais usage des meilleures choses; mais la tendance primitive de ce principe et l'intention de la nature en le mettant dans nos âmes n'en sont pas moins manifestes. Répandre les sentiments de bienveillance parmi les hommes; leur donner, comme à la semence jetée dans la terre, le pouvoir de se reproduire et de se multiplier; telle est évidemment sa destination.

Un homme a droit à notre reconnaissance pour les services qu'il nous rend, lors même qu'ils nous sont désagréables, et non-seulement pour ce qu'il fait, mais pour ce qu'il pouvait et s'abstient de faire. Ce n'est pas le bien qui a droit à notre gratitude, mais le bienfait, c'est-à-dire le bien qui ne nous était pas dû. Les faveurs seules donnent des titres à la reconnaissance; et toute faveur outre-passe la justice.

3. La pitié envers les malheureux est une troisième affection bienveillante.

De tous les hommes, les malheureux sont ceux qui ont le plus besoin de nos bons offices; aussi l'Auteur de la nature leur a-t-il donné dans notre cœur, un défenseur puissant qui plaide incessamment leur cause.

Dans l'homme et dans quelques autres animaux, il y a des signes de détresse dont la nature enseigne l'usage, et qu'elle fait comprendre à tous les hommes, sans interprète. Ces signes naturels sont plus éloquents que le langage; ils émeuvent nos cœurs, produisent la sympathie et engendrent le désir de soulager le mal qu'ils expriment.

Il y a peu d'âmes assez dures , pour qu'une grande infortune ne triomphe pas en elles de la colère , de l'indignation et des autres affections malveillantes.

Nous sympathisons même avec le traître et l'assassin quand nous le voyons marcher au supplice ; si le soin de notre conservation et l'intérêt de la société ne combattaient pas notre répugnance , nous ne souffririons pas qu'on le retranchât du nombre des humains.

La conduite des Canadiens envers leurs prisonniers pourrait faire croire qu'ils sont parvenus à extirper de leur âme le principe de la compassion ; mais ce serait là , ce me semble , une conclusion téméraire. Ce n'est qu'une partie des prisonniers de guerre qu'ils dévouent à une mort cruelle ; ils veulent satisfaire ainsi la vengeance des femmes et des enfants qui ont perdu leurs maris et leurs pères dans le combat ; les autres prisonniers sont traités avec douceur et adoptés comme des frères.

Toutefois la pitié pour les souffrances du corps est sans aucun doute affaiblie parmi ces sauvages. Instruits , dès l'enfance , à mépriser la mort et tous les degrés de la douleur , ils regardent comme indigne du nom d'homme celui qui ne défie pas ses bourreaux et ne chante pas sa chanson de mort au milieu des plus cruelles tortures. Le guerrier assez courageux pour le faire , fût-il un ennemi , est honoré comme un brave ; mais nécessairement il périt dans l'épreuve.

Un Canadien a le plus profond mépris pour l'homme qui regarde la douleur comme un mal insupportable ; or rien n'est si propre à étouffer la compassion que le mépris , et la conviction que le mal souffert ne dépasse pas les forces de celui qui le souffre.

Il faut observer aussi que les sauvages ne mettent point de bornes à leur vengeance. La raison en est simple : quand l'homme ne vit point sous la protection des lois et

d'un gouvernement chargé de les exécuter, il ne se croit en sûreté que par la destruction de son ennemi. Un des principaux bienfaits du gouvernement civil, est de tempérer les cruels mouvements de la vengeance, et d'ouvrir les cœurs à la compassion pour tous les malheurs de l'homme.

4. Je passe à une quatrième affection bienveillante, qui est l'estime pour la sagesse et la bonté.

Les hommes les plus corrompus ne peuvent s'empêcher de l'éprouver à quelque degré. L'estime, le respect, la vénération, la dévotion, sont autant de nuances de cette affection, qui a pour objet le plus élevé la puissance et la bonté infinie qui n'appartiennent qu'au Tout-Puissant.

On peut douter si le principe de l'estime et celui de la reconnaissance doivent être rangés parmi les principes animaux, ou s'il ne convient pas de leur assigner une place plus élevée. Ce qui est certain, c'est qu'ils touchent de plus près à la raison que tous les principes que nous avons énumérés jusqu'ici; de plus, il n'est pas évident qu'il y ait dans les brutes quelque chose qui mérite le nom de *reconnaissance* et d'*estime*.

Il y a bien dans les animaux qui vivent en troupe une sorte de hiérarchie, déterminée par le courage, l'adresse ou la force, et tout à fait semblable à ce qu'on observe chez les sauvages. On m'a dit que, dans une meute, un chien sûr obtient quelque degré d'estime, au point que si on est en quête de la piste, et qu'il vienne à ouvrir une route, toute la meute s'y jette aussitôt après lui, tandis qu'elle n'aurait aucun égard à la démonstration d'un chien sans renommée. Si cette déférence n'est point l'estime, il faut convenir que ces deux faits se ressemblent beaucoup.

Néanmoins si j'ai rangé l'estime pour la sagesse et la bonté parmi les principes animaux, ce n'est pas que je sois persuadé que cette affection existe chez les brutes;

mon motif a été qu'elle se manifeste dans les êtres les plus grossiers et les plus ahurtris de notre espèce, dans ceux qui laissent à peine entrevoir quelque indice de raison ou de vertu.

Je suis loin, toutefois, de contredire l'opinion des philosophes qui croiraient la profaner en lui donnant le nom de *principe animal*; le nom importe peu, pourvu qu'on reconnaisse l'existence du principe dans la constitution de l'homme.

5. L'amitié est encore une des affections bienveillantes.

L'histoire nous en offre de célèbres exemples, peu nombreux, il est vrai, mais suffisants pour montrer que la nature humaine est capable d'éprouver pour une ou plusieurs personnes cet attachement, cette sympathie, cette affection sans limites que les anciens croyaient seule digne du nom d'amitié.

Les Épicuriens avaient de la peine à concilier l'amitié avec les principes de leur doctrine. Ils n'étaient pas assez hardis pour en nier l'existence : ils se vantaient même que la secte d'Épicure avait offert plus d'exemples d'attachements de ce genre qu'aucune autre; mais la difficulté était de rendre raison de la véritable amitié d'après les principes de l'épicuréisme. Ils imaginèrent à cet effet différentes hypothèses : l'Épicurien Torquatus en expose trois, dans le *De finibus* de Cicéron.

Cicéron, dans sa réplique à Torquatus, les examine toutes les trois, et prouve qu'elles sont également incompatibles, ou avec la nature de la véritable amitié, ou avec les principes fondamentaux de la doctrine d'Épicure.

Quant aux exemples d'amitié dont les Épicuriens faisaient honneur aux membres de leur secte, Cicéron ne les révoque pas en doute; mais il observe que, comme il y a beaucoup de gens dont les principes valent mieux que la pratique, il en est beaucoup dont la pratique vante

mieux que les principes; et que plus d'une fois la mauvaise doctrine des Épicuriens avait pu succomber sous la bonté de leur nature.

6. La dernière affection bienveillante dont je ferai mention est le sentiment qui nous attache à la communauté dont nous faisons partie. Sa dénomination la plus générale est celle d'*esprit public*.

S'il existait un homme tout à fait étranger à ce sentiment, cet homme serait un monstre aussi extraordinaire que les enfants qui naissent avec deux têtes. Les effets de cette affection se manifestent à chaque instant dans le cours de la vie humaine, et dans l'histoire des différentes nations.

A la vérité, la plupart des hommes se trouvent dans une situation telle, que leurs pensées et leurs vues sont habituellement circonscrites dans une sphère très-étroite, et pour ainsi dire absorbées par leurs intérêts particuliers. Dans cette multitude d'hommes qui composent un État ou une nation, l'individu ressemble à une goutte d'eau dans l'océan; rarement l'occasion d'agir pour son pays lui est offerte.

D'un autre côté, parmi ceux dont les actions ont une portée plus étendue, et que leur rang et leur position consacrent aux affaires générales, il en est beaucoup chez qui les passions privées étouffent l'esprit public. Mais ce qu'on en peut inférer, c'est que chez eux l'esprit public est faible, et non qu'il n'existe pas.

Par cela même qu'un individu souhaite du bien à son pays, et qu'il est prêt, quand il ne lui en coûte rien, à le servir, plutôt qu'à lui nuire, il est démontré qu'il lui porte une certaine affection, bien qu'elle soit d'une scandaleuse faiblesse.

Je crois que tout homme éprouve cette affection à quelque degré. Quel est celui qui ne se sente piqué d'une

épigramme contre son pays, ou contre le corps dont il est membre?

Que l'affection dont il s'agit ait pour objet un collège ou un cloître, un clan ou une corporation, un parti ou une nation, elle est toujours la même : l'étendue de l'objet varie, mais la nature du sentiment ne change point.

Plus les liens qui nous attachent à d'autres hommes sont étendus, plus est vaste l'objet de l'affection. C'est le sentiment de l'association qui engendre l'affection ; elle se répand sur toute la communauté à laquelle nous pouvons appliquer les mots *nous* et *notre* ;

Friend, parent, neighbour, first it vill embrace
His country next, and then all human race ¹.

Même dans le misanthrope cette affection n'est pas tout à fait éteinte; elle est comprimée par la fausse opinion qu'il a de l'indignité, de la bassesse et de l'ingratitude des hommes. Démontrez-lui qu'il est dans l'espèce humaine d'aimables qualités, et aussitôt vous verrez sa philanthropie revivre, et se réjouir de trouver un objet pour s'épancher.

L'esprit public a cela de commun avec tous les principes d'action d'un ordre inférieur, que s'il n'est pas gouverné par la raison et la vertu, il peut produire autant de mal que de bien. Mais pour peu que la vertu et la raison tiennent les rênes, le bien dépasse le mal de beaucoup.

Quelquefois sans doute l'esprit public excite ou envenime les haines entre les communautés et les partis rivaux, et fait qu'ils se traitent mutuellement avec peu de justice; il allume des guerres entre les nations, et les

¹ Elle embrassera d'abord les amis, les parents, les voisins, puis le pays, puis le genre humain tout entier.

pousse à se détruire pour de frivoles motifs ; mais , sans cet esprit, la société ne subsisterait pas, et le lien de toute communauté serait rompu.

Quand il est gouverné par la raison et la vertu, ce principe est l'image même de Dieu dans notre âme ; il répand comme Dieu son influence bienfaisante aussi loin que s'étend son pouvoir, et nous fait participer comme lui au bonheur de toute la création.

Telles sont les affections bienveillantes qui me paraissent faire partie de la constitution humaine.

Si l'on pensait qu'il manque quelque chose à cette énumération, et que la nature nous a donné des affections bienveillantes qui ne rentrent dans aucune de celles que j'ai nommées, je serais loin de repousser cette critique ; je suis persuadé que de semblables énumérations sont presque toujours incomplètes.

Si l'on croyait, au contraire, que toutes les affections que j'ai nommées ou seulement quelques-unes dérivent ou de l'éducation, ou de l'habitude, ou d'associations d'idées fondées sur l'amour de soi, et qu'en conséquence elles ne sont pas des éléments primitifs de notre constitution, je dirais que c'est un point sur lequel se sont élevées de subtiles disputes dans les temps anciens et modernes, et qu'un peu de réflexion sur ce qui se passe en nous-mêmes me paraît plus propre à éclaircir que toutes les observations que nous pourrions faire sur autrui. Mais j'éviterai d'entrer maintenant dans cette discussion : j'y reviendrai quand j'aurai parlé du principe d'action qu'on appelle communément *amour de soi*.

Je terminerai ce chapitre par quelques réflexions sur les affections bienveillantes.

Il faut remarquer d'abord que toutes ces affections, en tant qu'elles sont bienveillantes (et je ne les examine que sous ce point vue), ont cela de commun qu'elles nous dis-

posent à la même conduite envers la personne qui en est l'objet.

Elles nous portent à lui faire tout le bien que nous avons le pouvoir et l'occasion de lui faire; à lui souhaiter tout celui que nous ne pouvons lui procurer; à juger d'elle avec faveur, souvent avec partialité; à nous affliger de ses chagrins et de ses malheurs, et à nous réjouir de ses joies et de sa bonne fortune.

Il est impossible qu'il y ait affection bienveillante sans sympathie pour la bonne ou la mauvaise fortune de l'objet de cette affection; et il paraît impossible qu'il y ait sympathie sans affection bienveillante. Nous ne sympathisons pas avec la personne que nous haïssons, ni même avec celle qui nous est indifférente; si l'une ou l'autre tombe dans la détresse, nous pouvons éprouver de la sympathie pour elle; mais c'est que la pitié a pris la place de l'indifférence ou de la haine, et c'est la pitié qui est ici la cause de la sympathie.

Observons, en second lieu, que la constitution de notre nature nous invite puissamment à entretenir et à cultiver en nous les affections bienveillantes.

C'est dans ce but, à ce qu'il semble, qu'elles sont toujours accompagnées d'une émotion agréable, qui en est comme la récompense immédiate.

La bienveillance calme l'esprit, échauffe le cœur, anime tout notre être, et répand sur tous les traits du visage un charme singulier; elle adoucit toutes les souffrances, celles du corps comme celles de l'âme. Le devoir nous la prescrit, l'intérêt nous la conseille; mais comme ces deux motifs sont souvent impuissans, nous sommes portés d'affections qui viennent à leur secours, et qui suppléent à leur faiblesse; et le pouvoir de ces affections est fortifié par le plaisir qui les accompagne.

En troisième lieu, les affections bienveillantes fournissent

sent la preuve la plus irrésistible que l'Auteur de notre nature nous a destinés à vivre en société, et à faire du bien à nos semblables toutes les fois que nous le pouvons. En effet, le développement de cette importante partie de la constitution humaine est si intimement lié avec l'état de société, qu'il ne pourrait avoir lieu dans la solitude.

Enfin, et pour dernière remarque, j'observerai que nos différents principes d'action n'ont pas le même degré de dignité; quand nous les comparons, nous ne pouvons nous empêcher de leur assigner des rangs différents.

Nous ne voyons aucune dignité ni dans nos instincts ni dans nos habitudes; nous nous bornons à admirer dans ces principes la sagesse du Créateur, qui les appropria si parfaitement au genre de vie des différents animaux qui en sont doués. On en peut dire autant des appétits; ils sont utiles, mais ils n'ont rien de beau.

Les desirs du savoir, du pouvoir, et de l'estime, occupent un rang plus élevé dans notre estime. Ils contribuent à la dignité et à l'ornement de notre nature: les actions qui en procèdent, bien qu'elles ne soient pas vertueuses, ont de la noblesse et de la beauté, et sont incontestablement supérieures aux actes de pur appétit. En cela l'opinion du genre humain est unanime.

Si nous consultons la même opinion sur nos affections bienveillantes, elle les déclare non-seulement nobles et belles, mais encore aimables et séduisantes.

On sait quel charme s'attache à la société d'un homme bien élevé; il n'est personne qui ne l'ait éprouvé. Or si on analyse ce charme singulier, on trouve qu'il se compose des regards, des gestes, des paroles, qui sont les signes naturels des affections douces et bienveillantes. L'homme qui a pris l'habitude d'employer ces signes avec grâce et sans trivialité, est celui-là même que nous appelons l'homme aimable et bien élevé.

CHAPITRE V.

Des affections malveillantes.

Y a-t-il dans la constitution humaine quelques affections qu'on puisse appeler malveillantes? S'il y en a, quelles sont-elles, et à quelle fin y sont-elles? Voilà les questions que nous allons examiner.

Il y a en nous, selon moi, deux principes qu'on peut considérer comme malveillants : ce sont l'*émulation* et le *ressentiment*. Je pense que Dieu nous les a donnés pour de bonnes fins, et qu'ils ne produisent que de bons effets quand ils sont bien réglés et bien dirigés ; mais comme leur excès est très-commun et qu'il est la source et le ressort secret de toute malveillance, on peut, je crois, les appeler *affections malveillantes*.

Si l'on pense qu'ils méritent un nom moins sévère, puisqu'ils peuvent se développer sans malveillance selon l'intention de la nature, c'est une opinion, du reste, que je suis loin de contester.

Par *émulation*, j'entends un désir de supériorité sur nos rivaux dans une carrière quelconque, accompagné de déplaisir quand nous nous voyons surpassés.

La vie humaine a été justement comparée à une lice où la supériorité est au concours. Mais il y a des supériorités de toute espèce et de toute forme, si je puis parler ainsi.

Il n'est pas d'homme si méprisable à ses propres yeux qui n'aspire à quelque genre de supériorité ; et il trouve toujours des rivaux pour lui disputer la palme dans la carrière qu'il a choisie.

Il n'est point de perfection du corps ou de l'esprit, point de qualité réelle ou imaginaire qui n'excite des rivalités. Chaque profession, chaque situation a les siennes.

Dans toute société politique le pouvoir et l'influence

excitent des rivalités; cela est vrai de la plus petite comme de la plus grande.

Les hommes désirent le pouvoir pour lui-même, abstraction faite du plaisir de l'emporter sur leurs rivaux : ce désir est l'*ambition*. L'émulation va plus loin : elle fait acception des prétentions d'autrui ; la supériorité sur autrui, soit en pouvoir, soit en toute autre chose digne d'estime, est son objet propre.

Plus ce désir est vif, plus est cuisant le déplaisir de se voir surpassé, et douloureuse l'humiliation que l'âme en ressent.

L'émulation a une tendance manifeste au perfectionnement de l'espèce; sans elle l'humanité s'endormirait, et l'on verrait se tarir les sources des grandes découvertes. Elle entretient la société dans un état constant de fermentation; quelque peu de lie se précipite, il est vrai; mais une liqueur généreuse surnage, et c'est à l'action de ce principe qu'elle est due.

Nous n'avons pas de mesure suffisamment exacte pour comparer entre eux les bons et les mauvais effets de l'émulation; mais il y a lieu de penser qu'il en est de ce principe, comme de tous ceux que Dieu a mis en nous, et que le bien qui en découle surpasse le mal. Tant qu'il agit sous la direction de la raison et de la vertu, les effets en sont utiles; ils ne deviennent pernicieux que lorsqu'il tombe sous l'empire de la passion et de la folie.

La raison nous dit de mépriser la supériorité dans les choses qui n'ont point d'excellence réelle. C'est dépenser sa force en pure perte que la poursuivre dans des choses sans prix, ou qui ne valent pas ce qu'elles coûtent : s'enorgueillir en pareil cas de l'avoir conquise, c'est tirer vanité de sa propre folie; s'affliger de la voir possédée par un autre n'est pas moins puéril.

La raison nous dit encore de ne pas entreprendre des

luttés qui excèdent nos forces , autrement nous ressemblerions à la grenouille de la fable, qui, pour égaler le bœuf en grosseur, s'enfla si bien qu'elle creva.

Renoncer aux choses qui passent notre pouvoir, et ne point les regretter inutilement, tel est le conseil de la prudence; tel est celui de la religion et de la vertu.

Si l'émulation était réglée par ces maximes, et dégagée de toute partialité envers nous-mêmes, elle serait un puissant mobile de perfectionnement, et ne produirait aucune des conséquences funestes qu'on lui reproche; elle donnerait de la vigueur à nos muscles, et de l'énergie à notre âme pour toute entreprise noble et virile.

Mais les suites en sont déplorables, quand elle n'est pas dirigée par la raison et la vertu; les opinions des hommes, leurs affections, leur conduite, tout se ressent de sa maligne influence.

C'est une observation bien ancienne, que l'affection suit l'opinion; et, dans beaucoup de cas, le fait est incontestable. Un homme ne peut être reconnaissant, s'il n'a l'opinion qu'on lui a rendu service; il n'a point de ressentiment, s'il n'a l'opinion qu'on lui a fait injure; point d'estime, s'il ne croit à une qualité estimable; point de compassion, s'il ne croit à une souffrance éprouvée.

Mais il n'en est pas moins vrai que l'inverse arrive quelquefois, et qu'il est des cas où c'est l'affection qui détermine l'opinion; je ne dis pas qu'elle doive la déterminer; mais qu'en fait elle la détermine, et par là même la pervertit. Nous sommes enclins à la partialité envers nos amis, et encore plus envers nous-mêmes.

Cette disposition jointe au désir de supériorité pousse les hommes à estimer trop haut les qualités dans lesquelles ils excellent ou s'imaginent exceller; et de cette manière l'orgueil se repaît souvent de ce qu'il y a de plus frivole ou de plus bas dans la nature humaine.

Ce même désir nous conduit à déprécier les qualités que nous désespérons d'acquérir ou que nous ne voulons pas nous donner la peine de rechercher; *ces raisins sont trop verts*, dit le renard, qui ne peut les atteindre. Le même principe nous porte à rabaisser les autres; et à prêter des motifs bas ou pervers à leurs plus nobles actions.

Celui qui dispute le prix de la course éprouve du déplaisir à se voir devancé; ce déplaisir est innocent, il est en lui l'œuvre de Dieu; mais il peut produire deux effets très-différents: il peut exciter le coureur à faire des efforts plus énergiques, à tendre tous ses muscles pour dépasser son rival; c'est là le but que s'est proposé la nature; dans ces limites, l'émulation est un noble sentiment. Mais si le lutteur est déloyal, il prendra son adversaire en haine, et tâchera de le faire tomber, ou de jeter quelque obstacle sur son chemin; ici commence l'envie, la passion la plus malfaisante qui puisse habiter l'âme humaine, monstre qui dévore comme sa proie la renommée et le bonheur de ceux qui méritent le plus notre estime.

Si l'on remarque dans quelques hommes un penchant à noircir le nom de ceux même qu'ils ne connaissent pas ou qui leur sont indifférents, et dans d'autres une avidité singulière à recueillir et à propager la médisance, il faut attribuer ces dispositions au même principe. Les fautes d'autrui n'ajoutent assurément rien à notre mérite, et ne sont point en elles-mêmes un sujet agréable de réflexion ou d'entretien; mais elles flattent l'orgueil, parce qu'elles nous font croire à notre supériorité sur ceux qui nous dénigrent.

La conclusion à tirer de ce que nous avons dit sur l'émulation, c'est que ce principe, comme élément de notre constitution, est d'une haute utilité et d'une haute importance pour la société; que, dans les hommes sages, il

produit les plus grands biens sans aucun mélange de mal ; mais que , chez les personnes déraisonnables et méchantes , il engendre une grande partie des maux de la vie , et les vices les plus malfaisants qui souillent la nature humaine.

Passons maintenant au ressentiment.

Quand on nous fait du mal , la nature nous dispose à résister et à rendre la pareille. Indépendamment de la douleur corporelle , l'esprit est blessé , et nous éprouvons un désir de nous venger sur l'auteur du mal ou de l'offense. C'est là , en général , ce que nous appelons *colère* ou *ressentiment*.

On a fait une distinction très-importante entre le ressentiment subit , qui est une impulsion aveugle de notre constitution , et le ressentiment réfléchi. Le premier peut naître d'un mal quelconque ; mais le second ne peut provenir que d'une offense réelle ou supposée.

Nous n'avons pas , dans la langue commune , de noms différents pour ces deux sortes de ressentiment ; mais la distinction est indispensable pour nous former une juste notion de ce principe. Elle correspond exactement à la distinction que j'ai faite entre les principes animaux et rationnels d'action ; car le ressentiment *subit* ou instinctif nous est commun avec les animaux , et le ressentiment , appelé *réfléchi* par les auteurs que j'ai cités , rentre dans la classe des principes rationnels.

Il faut remarquer néanmoins qu'en le classant ainsi , je ne veux pas dire qu'il soit toujours retenu dans les bornes de la raison , mais seulement qu'il est propre à l'homme en tant que créature raisonnable , et qui peut distinguer un dommage d'une offense ; distinction dont la brute est incapable. :

Ces deux sortes de ressentiment s'élèvent dans notre âme , soit que le dommage ou l'offense nous concernent ,

soit qu'ils regardent les personnes qui nous intéressent.

Toutes les fois que nous éprouvons une affection bienveillante pour quelqu'un , nous ressentons ses maux ; et nous les ressentons dans la proportion de la tendresse que nous lui portons. La compassion et la sympathie pour celui qui souffre produisent le ressentiment contre l'auteur de la souffrance , aussi naturellement que l'amour de nous-mêmes produit le ressentiment contre celui qui nous cause du mal.

J'examinerai d'abord le ressentiment que je nomme *animal* , et qui est appelé par d'autres , *subit* ou *instinctif*.

Dans tout animal qui a reçu de la nature le pouvoir de nuire à son ennemi , nous voyons un effort pour rendre le mal qu'on lui fait. Une souris même mordra , si elle ne peut fuir.

Peut-être y a-t-il quelques animaux à qui la nature n'a pas donné d'armes offensives ; c'est sans doute que la colère et le ressentiment ne leur seraient d'aucune utilité ; et je crois qu'on trouvera qu'ils n'en donnent jamais aucun signe. Mais ils sont en petit nombre.

Quelques-uns des animaux les plus intelligents peuvent être provoqués à une colère furieuse , et la conserver longtemps ; plusieurs montrent , dans la défense de leurs petits , une violente animosité , dont ils donnent à peine un signe quand il ne s'agit que de leur propre salut ; d'autres repoussent toutes les attaques faites sur le troupeau auquel ils appartiennent ; les abeilles défendent leur ruche , les bêtes féroces leur tanière , et les oiseaux leur nid.

Ce ressentiment soudain agit dans les hommes de la même manière que dans les brutes , et il semble leur avoir été donné par la nature pour la même fin , c'est-à-dire , pour leur défense , dans les cas où ils n'ont pas le temps de délibérer. On peut le comparer à cet instinct naturel , en vertu duquel un homme qui a perdu son équilibre , et

commence à tomber, fait un effort subit et violent pour le rétablir, sans intention ni délibération;

Les hommes déploient souvent, dans ce genre d'efforts, un degré de force musculaire dont ils ne seraient pas capables dans une détermination calme de la volonté; ils échappent ainsi à beaucoup de chutes dangereuses.

C'est par une impulsion violente et soudaine de la même espèce, que la nature nous porte à rejeter le mal sur la cause qui l'a produit, que cette cause soit un homme ou un animal. L'instinct qui nous fait regagner l'équilibre est purement défensif, et causé par la peur; le ressentiment subit est offensif et causé par la colère, mais toujours en vue de la défense.

L'homme, dans son état actuel, est exposé à tant de périls de la part de ses semblables, des animaux, et de tout ce qui l'environne, qu'il a besoin de quelque armure défensive, toujours prête à le protéger dans le moment du danger. Sa raison lui est d'un grand usage pour sa conservation, quand il a le temps de la consulter; mais dans une foule de cas, le mal serait fait avant qu'elle eût avisé aux moyens de le prévenir.

La sagesse de la nature nous a pourvus de deux moyens pour suppléer à ce défaut de la raison. Le premier est cet instinct en vertu duquel, à l'apparence du danger, le corps se met, sans que nous ayons besoin d'y penser ni de le vouloir, dans la position la plus propre à prévenir le mal ou à le diminuer. Ainsi, nous fermons les yeux quand quelque chose les menace; nous plions le corps pour éviter un coup; nous faisons un soudain effort pour recouvrer notre équilibre, quand nous sommes en danger de tomber. Ces mouvements nous préservent de beaucoup de périls, que ne préviendrait pas notre tardive raison.

Mais, comme les armes offensives sont souvent le plus

sur moyen de défense, parce qu'elles détournent l'ennemi du dessein de nous attaquer; la nature en a pourvu l'homme et les autres animaux; en leur inspirant ce ressentiment subit dont nous venons de parler, lequel devance les plus prompts déterminations de la raison; et s'éveille à la première alarme, menaçant l'ennemi de lui rendre le mal qu'il peut songer à nous faire.

Le premier de ces principes n'agit que sur celui qui se défend; mais le dernier opère sur celui qui se défend et sur celui qui attaque, inspirant à l'un du courage et de l'animosité, et frappant l'autre de terreur. Il fait savoir à tout assaillant ce que les anciens rois d'Écosse proclamaient sur leur monnaie, par l'emblème d'un chardon entouré de cette devise: *Nemo me impune lacesset*; et par là, dans une foule de cas, il détourne les hommes et les animaux de faire le mal, ou les préserve de l'éprouver; il prévient le mal par la crainte du châtiement; c'est une sorte de loi pénale, promulguée par la nature, et dont l'exécution est confiée au plaignant.

Il est vrai que l'homme admis à juger dans sa propre cause est enclin à chercher une vengeance qui dépasse les bornes d'une réparation équitable. Mais cette disposition est arrêtée par le ressentiment de l'autre partie.

Cependant, dans l'état sauvage, les offenses une fois commencées se répètent indéfiniment entre les parties, jusqu'à ce qu'il s'ensuive une inimitié mortelle, et que l'une ne trouve plus de sûreté que dans la destruction de l'autre.

Ainsi le droit, si sujet à abus, de redresser et de punir soi-même les injures reçues, est un de ceux que nous abandonnons aux lois et aux magistrats dans la société civile; l'un des principaux avantages de l'union politique, est de prévenir en grande partie les suites terribles d'un ressentiment sans limites.

Quoique le ressentiment réfléchi n'appartienne pas proprement à la classe des principes animaux, cependant, comme les deux genres de ressentiment portent le même nom, qu'ils ne sont distingués que par les philosophes, et que dans la vie réelle ils sont souvent mêlés, j'en dirai ici quelques mots.

Le plus faible degré de raison et de réflexion enseigne à l'homme que c'est l'offense, et non le dommage, qui est le légitime objet du ressentiment pour une créature raisonnable. On peut causer de vives souffrances à un homme, non-seulement sans l'offenser, mais avec la plus bienveillante intention. C'est le cas de toutes les opérations de la chirurgie. Pour peu qu'on ait le sens commun, on reconnaît que s'offenser d'un tel mal ne serait pas d'un homme, mais d'une brute.

Locke parle d'un homme qui, ayant été guéri de la folie par un traitement fort douloureux, avouait, avec un profond sentiment de reconnaissance, que cette guérison était le plus grand service qu'on pût jamais lui rendre; et cependant il ne pouvait supporter la vue de l'opérateur, parce qu'elle lui rappelait les angoisses qu'il avait endurées entre ses mains.

Nous voyons distinctement dans cet exemple l'action du principe animal et celle du principe rationnel. Le premier produit, pour l'opérateur, une aversion que la raison n'a pas été capable de vaincre, et qui probablement dans un esprit faible se serait transformée en un ressentiment et une haine incurable; mais le principe rationnel a été assez fort pour faire céder le ressentiment à la reconnaissance.

La souffrance peut égarer notre jugement, et nous faire voir une injure où il n'y en a pas; mais je pense que sans l'idée d'injure, il ne peut y avoir de ressentiment réfléchi.

C'est pour cela que , chez les nations civilisées , les armées se combattent sans colère et sans ressentiment. Le vaincu n'est pas traité comme un offenseur , mais comme un homme de cœur qui a combattu sans succès pour sa patrie , et qui mérite tous les égards compatibles avec la sûreté du vainqueur.

Si nous analysons ce ressentiment réfléchi , propre aux créatures raisonnables , nous trouvons que , semblable sous quelques rapports au ressentiment animal , sous d'autres points de vue il en est différent. Tous deux sont accompagnés d'une sensation désagréable qui trouble la paix de l'âme ; tous deux nous poussent à chercher réparation du mal souffert , et sécurité contre le mal à venir ; mais le sentiment réfléchi implique l'idée d'une offense accomplie ou voulue ; et l'idée d'une offense suppose celle de justice , et par conséquent la faculté morale.

Le vrai sens du mot *offense* est qu'on nous refuse ce qui est juste , comme le vrai sens du mot *faveur* est qu'on nous accorde plus que nous ne pourrions légitimement exiger. D'où il est évident que la justice est la mesure à l'aide de laquelle nous évaluons et la faveur et l'offense : leur véritable nature et leur vraie définition est de ne pas atteindre ou de dépasser cette mesure. Nul ne peut donc avoir l'idée , soit d'une faveur , soit d'une offense , s'il n'a pas l'idée de justice.

Cette notion de justice , qui entre dans le ressentiment réfléchi , tend à en réprimer les excès ; car si une offense est une injustice , c'en est une aussi de la punir outre mesure.

Chez un homme loyal et réfléchi , la conscience de la fragilité humaine , le souvenir d'avoir eu souvent besoin de pardon , le plaisir de renouer les liens d'une amitié rompue , l'approbation intérieure qu'emportent avec elles la générosité et l'indulgence , enfin jusqu'à l'amertume et

le malaise qui accompagne la colère, tout élève une voix puissante contre les excès du ressentiment.

En dernier résultat, lorsque nous considérons, d'une part, que toute affection bienveillante est agréable en elle-même, bienfaisante à l'âme, et salutaire au corps; que les signes extérieurs qui l'expriment sont à la fois le plus doux des spectacles; et le principal élément de la beauté humaine; et, d'une autre part, que toute affection malveillante, non-seulement dans ses excès, mais dans son degré le plus modéré, tourmente l'âme et enlaidit le visage; il est évident que la nature nous avertit hautement, par ces signes, d'user des affections bienveillantes comme d'un aliment de tous les jours, agréable au goût et salutaire à la santé, et de ne considérer les affections malveillantes que comme un remède amer, qu'on ne doit jamais prendre sans nécessité; ni en plus grande quantité que le besoin ne l'exige.

CHAPITRE VI.

De la passion.

Avant de procéder à l'examen des principes rationnels d'action, il convient de faire remarquer certaines circonstances intérieures, qui exercent une grande influence sur la conduite de l'homme; en ce qu'elles excitent ou tempèrent, enflamment ou attiédissent l'énergie des principes animaux dont nous avons parlé.

Il en est trois qui méritent une attention particulière : je les nommerai *passion*, *disposition* et *opinion*.

La signification du mot *passion* n'est exactement déterminée, ni dans le langage ordinaire, ni dans les écrits des philosophes.

Je pense qu'on l'emploie communément pour signifier une certaine agitation de l'âme, opposée à cet état de tranquillité et de calme dans lequel l'homme est maître de lui-même.

Le mot πάθος, qui lui correspond en grec, est rendu, dans les ouvrages de Cicéron, par celui de *perturbatio*.

La passion a toujours été considérée comme ayant de l'analogie avec une tempête sur l'océan ou un orage dans les airs; elle n'exprime donc pas un état constant et habituel de l'âme, mais quelque chose d'accidentel et de passager, comme un orage ou une tempête.

Elle produit ordinairement des effets sensibles sur le corps lui-même; elle modifie la voix, les traits et les gestes. Les signes extérieurs de la passion ont quelquefois une grande ressemblance avec ceux de la démence, et, d'autres fois avec ceux de l'hypocondrie; elle donne souvent au corps un degré de force et d'agilité bien supérieur à celui qu'il possède dans les moments ordinaires.

Les effets de la passion sur l'âme ne sont pas moins remarquables. Malgré nos efforts, elle dirige notre esprit vers les objets qui l'intéressent, et nous laisse à peine en liberté de songer à autre chose. Elle jette notre jugement dans d'étranges illusions, augmentant notre pénétration pour tout ce qui peut la nourrir ou la satisfaire; et nous aveuglant sur tout ce qui peut la ralentir ou la contrarier. C'est comme une lanterne magique qui crée des spectres et des fantômes sans réalité, et jette partout de fausses couleurs. Elle peut changer la laideur en beauté, la vertu en vice, et le vice en vertu.

Les sentiments d'un homme soumis à son influence paraissent absurdes et ridicules aux autres, et le deviennent à ses propres yeux quand l'orage est dissipé et le calme rétabli. La passion donne souvent une violente secousse

à la volonté, et la pousse à des actes que nous savons devoir être pour nous l'objet d'un repentir éternel.

Tels sont les effets de la passion : il n'est personne qui ne les connaisse. Ils ont été peints de vives couleurs par les poètes, les orateurs et les moralistes de tous les siècles ; mais on a donné plus d'attention à la nature des effets qu'à celle du principe ; et, tandis que les uns ont été décrits avec richesse et élégance, on n'a pas même défini l'autre avec exactitude.

La controverse sur les passions entre les Péripatéticiens et les Stoïciens, me paraît n'avoir eu d'autre motif que la différence des significations qu'ils attachaient au mot. La première secte soutenait que les passions sont dans notre constitution des principes utiles, tant qu'elles demeurent soumises à l'empire de la raison ; la seconde n'entendant par *passion* que ce qui répand plus ou moins de nuages et de ténèbres sur l'intelligence, considérait toutes les passions comme ennemies de la raison, et prétendait qu'elles sont incompatibles avec la sagesse, et doivent être totalement extirpées.

Si les deux sectes s'étaient accordées sur la définition du mot, elles se seraient probablement entendues ; car, comme l'une ne voyait dans la passion que les funestes effets qu'elle peut produire, et l'autre que la fin utile qu'elle est appelée à remplir sous la direction de la raison, ce que celle-ci approuvait était très-distinct de ce que blâmait l'autre. Toutes deux accordaient également que les conseils de la passion ne doivent pas être suivis quand la raison s'y oppose. Au fond, il n'y avait donc entre elles qu'une dispute de mots.

La signification précise de ce terme ne me semble pas mieux fixée chez les philosophes modernes.

Hume donne le nom de *passion* à tout principe d'action dans l'esprit humain ; il soutient, en conséquence, que

tout homme est gouverné par les passions, et que la raison n'a pas d'autre emploi que de les servir.

Hutcheson considère tous les principes d'action comme autant de déterminations ou de mouvements de la volonté, et il les divise en déterminations calmes et en déterminations violentes. « Les dernières, dit-il, sont nos « appétits et nos passions. Parmi les passions, comme « parmi les déterminations calmes, les unes sont bienveil-
« lantes, les autres intéressées : la colère, l'envie, l'indi-
« gnation et quelques autres, peuvent se ranger tantôt dans
« l'une, tantôt dans l'autre de ces catégories, selon qu'el-
« les sont provoquées par la lésion de nos intérêts, ou
« par celle des intérêts de nos amis, et des personnes pour
« lesquelles nous avons de l'estime et de la bienveillance. »

Il paraît donc que Hutcheson donne le nom de *pas-
sions*, non pas à tous les principes d'action, mais à quel-
ques-uns seulement, et encore lorsqu'ils sont violents et
impétueux ; jamais quand ils sont calmes et réfléchis.

Quelquefois nos désirs et nos affections naturelles peu-
vent être assez calmes pour laisser place à la réflexion,
et nous permettre de délibérer froidement si nous devons
ou non les satisfaire. Dans d'autres occasions, ils peuvent
être assez importuns pour rendre la délibération très-
difficile, et nous pousser, par une sorte de violence, à leur
satisfaction immédiate.

Ainsi, un homme peut ressentir une injure sans en être
irrité jusqu'à la colère : il juge froidement de l'offense
et des moyens de la redresser ; c'est là un ressentiment
sans passion, qui laisse à l'homme l'entier empire de soi-
même.

Une autre fois, la même injure le met en feu ; son sang
bouillonne dans ses veines ; ses regards, sa voix, ses
gestes, tout est changé : il ne songe qu'à se venger sur-
le-champ ; et, sans égard aux conséquences, il est entraîné

par une violente impulsion à des paroles et à des actes que sa froide raison ne pourrait justifier : telle est la colère, ou la *passion* du ressentiment.

Ce que nous venons de dire du ressentiment peut s'appliquer aisément aux autres désirs et aux autres affections naturelles. Quand ces principes sont assez calmes pour ne produire aucun effet sensible sur le corps, pour ne point troubler l'intelligence, ni diminuer l'empire de l'homme sur lui-même, on ne leur donne point le nom de *passions* ; mais lorsque l'un d'eux devient assez violent pour émouvoir ainsi l'âme et le corps, c'est une passion, ou, comme Cicéron l'appelle avec justesse, une *perturbation*.

Il est évident que cette signification du mot *passion* s'accorde beaucoup mieux avec le langage commun que celle de Hume.

Quand ce philosophe avance que l'homme doit être gouverné par les passions, et que l'emploi de la raison se borne à les servir, cela paraît d'abord un paradoxe choquant, qui répugne à la saine morale et au sens commun ; mais il en est de cette assertion comme de la plupart des paradoxes ; quand on l'entend dans le sens de l'auteur, on n'y voit plus qu'un abus de mots.

En effet, si l'on appelle *passions* tous les principes d'action à quelque degré qu'ils soient, et *raison*, la faculté de discerner la convenance des moyens avec la fin, il sera vrai que la raison n'a pas d'autre emploi que de servir les passions.

Mais, comme je désire employer les mots de la manière la plus conforme à leur acception vulgaire, j'entendrai par le mot *passion*, non pas une certaine classe de principes d'action, distincts des affections et des désirs ; mais un certain degré de véhémence auquel les affections et les désirs peuvent être portés, et qui produit sur l'es-

prît et le corps les effets que nous avons décrits plus haut.

L'usage ne donne jamais aux appétits, quelle que soit leur violence, le nom de *passions*; cependant ils sont susceptibles de s'enflammer jusqu'à la rage; et, dans ce cas, les effets qu'ils produisent ressemblent beaucoup à ceux des passions, et on peut leur appliquer ce que nous avons dit de ces dernières.

Après avoir dit ce que j'entends par les passions, je crois inutile de les énumérer, puisqu'elles ne diffèrent pas en nature, mais seulement en degré, des principes que nous avons décrits.

La division ordinaire des passions en désir et aversion, espérance et crainte, joie et tristesse, a été indiquée par presque tous les auteurs qui ont traité ce sujet, et elle n'a pas besoin d'explication; mais nous devons observer que ce ne sont point là les éléments ou les modifications des passions seulement, mais de tous les principes animaux et rationnels d'action.

En effet, tous ces principes impliquent un désir, et il ne peut y avoir désir d'un objet sans aversion du contraire; de plus, selon que l'objet est présent ou éloigné, le désir et l'aversion se transforment nécessairement en joie ou en tristesse, en crainte ou en espérance; enfin, il est évident que le désir et l'aversion, la joie et la tristesse, la crainte et l'espérance, peuvent être des mouvements calmes et paisibles, aussi bien que des mouvements violents et passionnés.

Laissant donc de côté ces éléments comme appartenant à tous les principes d'action, modérés ou véhéments, je me contenterai de faire sur la passion en général quelques observations, ayant pour but de montrer l'influence qu'elle exerce sur la conduite de l'homme.

1. D'abord c'est la passion qui nous expose aux ten-

tations violentes : sans elle, à peine serions-nous tentés de mal faire. En effet, quand nous regardons les objets de sang-froid, et qu'ils sont dépouillés des fausses couleurs sous lesquelles la passion les déguise, il nous est difficile de ne pas reconnaître le bien et le mal, et de ne pas voir que le premier est le plus digne de notre choix.

Je crois que la préférence froide et réfléchie du mal n'est jamais le premier pas dans la carrière du vice.

« Quand la femme vit que le fruit de cet arbre était bon à manger, qu'il était beau et agréable à la vue, elle en prit, elle en mangea, et en donna à son mari, qui en mangea aussi, et en même temps leurs yeux furent ouverts à tous les deux ¹. »

Fixed on the fruit she gazed, which to behold
Might tempt alone; and in her ears the sound
Yet rung of his persuasive words impregn'd
With reason to her seeming, and with truth.
— Fair to the eye, inviting to the taste,
Of virtue to make wise, what hinders then
To reach and feed at once both body and mind².

C'est ainsi que nos premiers parents furent tentés de désobéir à leur Créateur, et que toute leur postérité devint sujette à la tentation. Une passion ou un brûlant appétit aveugle d'abord l'intelligence, et corrompt ensuite la volonté.

¹ *Genèse*, ch. III, v. 6 et 7.

² Elle regarda fixement le fruit; la vue seule en était tentante, et le son des mots persuasifs du serpent retentissait encore à son oreille; ils lui semblaient remplis de raison et de vérité..... Beau à l'œil, délicieux au goût, ce fruit divin possède la vertu de rendre sage; il renferme l'utile et l'agréable; qui nous empêche donc d'en prendre et de nourrir à la fois le corps et l'esprit?

MILTON, liv. IX (*Traduction de Racine fils*).

C'est donc la passion, et, avec elle, les mouvements violents de l'appétit, qui, dans notre état actuel, nous exposent à la tentation de violer notre devoir. Il entre dans la destinée de l'homme sur la terre de subir cette tentation.

C'est par l'exercice et le combat que la vertu de l'homme grandit et se développe. Avant de marcher d'un pas ferme, il faut que les enfants courent les chances des chutes et des blessures. Les athlètes n'acquièrent l'agilité et la vigueur qu'à force de travaux et de luttes. Il en est ainsi des plus nobles comme des plus chétives facultés de la nature humaine. C'est aussi la condition de la vertu : la tentation et l'épreuve ne sont pas faites seulement pour la manifester, mais pour l'affermir et la fortifier.

Il faut que les hommes apprennent la patience à l'école de la douleur, le courage à l'école du danger, toute vertu parmi les traverses qui la mettent à l'essai et à l'œuvre. Peut-être est-ce là une loi universelle et commune à toute chose; ce qu'il y a de sûr au moins, c'est que la nature humaine y est soumise.

Y a-t-il quelque part des créatures intelligentes et morales libres de toute tentation, et dont la vertu n'ait jamais été mise à l'épreuve, c'est ce que nous ne pouvons décider sans présomption; mais il est certain qu'un pareil sort n'est point celui de l'humanité, et ne l'a jamais été, même dans l'état d'innocence.

Il est vrai que la condition de l'homme serait bien triste, si les tentations auxquelles sa nature le soumet étaient irrésistibles; il y a plus, la vie, à ce compte, ne serait point un état d'épreuve et de discipline.

Mais telle n'est point notre condition ici-bas. Si, d'un côté, la passion nous tente et nous sollicite au mal, de l'autre, la raison et la conscience repoussent et combattent ses suggestions; la chair lutte contre l'esprit; et l'es-

prit contre la chair ; le caractère et la destinée de l'homme dépendent de l'issue de ce combat.

Si la raison est victorieuse, la vertu de l'homme est fortifiée ; il goûte la satisfaction intérieure d'avoir livré, un noble combat en faveur de son devoir ; la paix de l'âme lui est assurée.

Si, au contraire, la passion l'emporte sur le sentiment du devoir, l'homme a la conscience d'avoir fait ce qu'il ne devait pas, et ce qu'il pouvait ne pas faire ; son cœur le condamne, et il est coupable à ses propres yeux.

Ce combat entre les passions de notre nature animale et les paisibles inspirations de la raison et de la conscience, n'est point une théorie inventée pour résoudre les phénomènes de la conduite humaine ; c'est un fait dont tout homme qui réfléchit sur ses propres actions a conscience.

La philosophie la plus ancienne que nous connaissions, je veux dire celle de l'école de Pythagore, comparait l'esprit de l'homme à une république dans laquelle il y a divers pouvoirs, dont les uns doivent gouverner et les autres obéir.

Le bien général, qui, dans le gouvernement de nous-mêmes comme dans tout autre gouvernement, est la loi suprême, exige que cette subordination soit maintenue, et que les pouvoirs gouvernants conservent toujours leur autorité sur les appétits et les passions. De cette prédominance dérive toute sagesse et toute vertu ; de la prédominance de la passion sur la raison, tout vice et toute folie.

Cette philosophie, qui fut adoptée par Platon, est si conforme à ce que chacun éprouve en soi, qu'elle prévaudra toujours auprès des hommes qui ne sont point sous l'ascendant d'un faux système.

Les pouvoirs gouvernants dont parlent ces anciens

philosophes, sont les principes que j'appelle *rationnels*; j'en traiterai tout à l'heure; je n'en parle ici que pour rendre intelligible l'influence des *passions*, et marquer le rang qu'elles occupent dans notre constitution.

2. J'observerai, en second lieu, que la passion ne nous pousse pas toujours au mal, mais très-souvent au bien ou aux actes que la raison approuve.

Il y a, comme l'observe Hutcheson, des passions bienveillantes aussi bien que des passions égoïstes.

Le ressentiment, l'émulation, et les affections qui en dérivent, jettent le trouble et l'inquiétude dans l'esprit, même lorsqu'elles ne dépassent point les limites que prescrit la raison; on les appelle *passions*, dans le degré même de modération où elles ne produisent aucun mal. C'est parce que les affections bienveillantes sont paisibles de leur nature, et secouent rarement le joug de la raison, qu'elles ne sont pas souvent nommées *passions*; ainsi, il est très-rare qu'on donne ce titre à la bienfaisance, à la reconnaissance, à l'amitié; cependant il faut excepter de cette règle l'*amour*, qu'on a toujours appelé *passion*, parce qu'il n'est pas facile de le contenir dans des bornes raisonnables.

Mais, comme tous nos désirs et toutes nos affections naturelles sont des éléments utiles et nécessaires de notre constitution, et que la passion n'est qu'un certain degré de véhémence dans ces affections et ces désirs, on peut dire que la passion tend naturellement au bien, et que c'est par accident qu'elle nous entraîne au mal.

On dit, à bon droit, que la passion est aveugle; car, elle ne voit que la satisfaction présente: c'est à la raison de porter ses regards sur les circonstances environnantes, pour voir s'il n'est pas illégitime ou nuisible de lui obéir. Lorsque cette obéissance n'est pas condamnable, et surtout lorsqu'elle se trouve conforme à notre devoir, alors

la passion seconde la raison, et prête une force nouvelle à l'autorité de ses conseils.

Ainsi, un mouvement passionné de sympathie peut inspirer en faveur du malheureux un acte de charité, que la seule vue du devoir n'aurait pas eu la force de déterminer.

Ainsi encore, les biens et les maux, quand on les croit très-éloignés, et qu'on les considère froidement, n'ont pas sur les hommes l'influence qu'ils devraient avoir; pour l'imagination, comme pour l'œil, les objets diminuent en raison directe de la distance; il faut qu'il s'élève une crainte ou une espérance passionnée, pour leur donner la grandeur qui leur convient, et leur faire prendre l'influence qu'ils doivent exercer sur notre conduite.

Enfin, la peur de la honte, celle des tribunaux, celle des peines futures préviennent beaucoup de crimes, que les méchants commettraient sans un pareil frein, et contribuent infiniment à la paix et au bon ordre de la société.

Il n'est point de mauvaise action que certaine passion ne puisse prévenir; il n'en est pas de bonne dont certaine passion ne puisse être le principal mobile; et il est probable qu'en somme les passions humaines font à la société plus de bien que de mal.

Le mal attire davantage notre attention, et c'est le mal seul que nous imputons aux passions. Le bien, il est vrai, peut avoir de plus nobles motifs: la charité nous porte à le croire; mais, comme nous ne voyons pas le fond des cœurs, il est impossible de déterminer quelle part les passions peuvent avoir dans sa production.

3. Remarquons, en troisième lieu, que si, parmi les effets de nos passions, nous distinguons ceux qui sont tout à fait involontaires et hors de notre puissance, de ceux que nous pouvons prévenir par un effort plus ou

moins pénible de l'empire de soi, nous trouverons que les premiers sont éminemment bons et utiles, et que les derniers seuls sont mauvais.

Sans parler de l'effet des passions modérées sur la santé du corps, auquel l'agitation qu'elles causent ne semble pas moins utile que les orages et les tempêtes à la salubrité de l'air, je ferai remarquer que chaque passion attire naturellement notre attention vers un objet, et nous y intéresse.

L'esprit de l'homme est léger de sa nature, et quand aucun objet ne l'attache, il se promène de l'un à l'autre sans fixer son attention sur aucun. Un coup d'œil fugitif et insouciant, voilà tout ce que nous accordons aux choses qui ne nous touchent point. Il faut un vif désir de connaître, ou quelque passion plus entraînante encore, pour donner à un objet un intérêt capable de fixer notre attention; et, sans attention, nous ne pouvons former aucun jugement vrai et solide.

Supprimez les passions, et voyez quelle vaste portion du genre humain vous aurez condamnée à la destinée de ces mortels frivoles qu'une pensée sérieuse n'a jamais occupés.

Le jugement et la capacité intellectuelle ne suffisent pas pour qu'un homme excelle dans l'art ou dans la science qu'il cultive; il faut qu'il ressente encore pour cet art ou pour cette science un amour et une admiration qui aillent jusqu'à l'enthousiasme, ou bien que la gloire ou quelque autre bien lui paraisse devoir être le prix de ses efforts et l'anime d'un désir passionné. Sans cela, il ne supporterait pas le travail et la fatigue d'esprit nécessaires pour atteindre le but. Nous pouvons donc, avec justice, attribuer aux passions une part considérable dans les découvertes et le progrès des sciences et des arts.

Si la passion de la renommée et des distinctions était

éteinte, où trouverait-on des hommes qui voulussent supporter les soins et les fatigues du gouvernement? Ceux même qui feraient assez d'efforts pour s'élever au-dessus du vulgaire seraient probablement en bien petit nombre.

Les passions et les dispositions de l'âme ont dans la voix, la physionomie et les gestes, des signes naturels qui les manifestent, et ces symboles forment une partie de la constitution humaine, digne de toute notre admiration. Tous les hommes en comprennent le sens par un instinct naturel, antérieur à toute expérience.

La voix, la physionomie, les gestes, sont, pour ainsi dire, autant d'ouvertures pratiquées dans l'âme de nos semblables, et à travers lesquelles leurs sentiments se laissent apercevoir. Le langage que parlent ces symboles est commun à toute l'espèce.

Enfin, les signes naturels des passions et des dispositions de l'âme sont le prestige qui donne à la figure humaine la beauté; à la peinture, à la poésie et à la musique, leur expression; à l'éloquence, sa force; et à la conversation, tous ses charmes.

Les passions, quand elles sont contenues dans de justes bornes, répandent dans l'homme la vie et le mouvement; sans elles, il ne serait qu'une masse inerte.

Au jour de la bataille, la passion de la gloire élève un chef courageux au-dessus de lui-même; elle fait briller son visage et étinceler ses yeux. L'honneur de la vieille Angleterre échauffe le cœur d'un simple matelot anglais, et le jette sans peur au milieu des dangers.

Si maintenant nous tournons les yeux vers le mauvais côté des passions, nous avouerons qu'elles nous poussent souvent avec force vers le mal, et qu'elles nous déterminent à des actes que nous condamnons nous-mêmes aussitôt que nous les avons faits. Mais on a conscience que

cette impulsion, quoique violente, n'était pas irrésistible; autrement on ne se condamnerait pas.

Nous accordons qu'une passion soudaine et véhémence, qui surprend un homme à l'improviste, atténue sa culpabilité; mais si la passion était irrésistible, elle n'atténuerait pas la faute, elle l'absoudrait: or, c'est ce qu'elle ne fait jamais, ni aux yeux des spectateurs indifférents, ni à ceux du coupable lui-même.

En dernier résultat, la passion offre un exemple frappant de la vérité de cette maxime commune, que le mal est l'abus du bien.

CHAPITRE VII.

De la disposition.

Par *disposition*, j'entends un état de l'esprit qui, pendant toute sa durée, nous incline à obéir de préférence à certains principes animaux d'action. Quand cet état change et qu'un autre lui succède, la prééminence passe à d'autres principes animaux.

Nous avons déjà observé que c'est une propriété de nos appétits d'être périodiques; ils cessent pour un temps quand ils sont satisfaits, et agissent de nouveau après un certain intervalle.

Or, les principes mêmes qui ne sont point périodiques ont une sorte de flux et de reflux, causé par les dispositions successives dans lesquelles tombe l'esprit.

Parmi les principes d'action, il en est qui ont entre eux une affinité naturelle, en sorte que, quand l'un gagne de l'influence, il nous donne du penchant pour tous ceux qui ont avec lui cette affinité.

Plusieurs auteurs ont observé une affinité de ce genre

entre toutes les affections bienveillantes. Il suffit que nous en ressentions une, pour que nous soyons inclinés à exercer les autres. Elles répandent toutes dans l'âme je ne sais quel sentiment de paix et de bien-être, qui semble être le lien de cette union et de cette parenté qui les rapproche.

Les affections malveillantes ont entre elles la même affinité : l'une nous dispose à l'autre; et peut-être faut-il attribuer cet effet à l'influence de cette impression pénible qui leur est commune à toutes, et qui rend l'âme triste et souffrante.

Quand on essaye de remonter à l'origine des différentes dispositions de l'esprit, elles paraissent se rattacher quelquefois à cette attraction mutuelle que certains principes d'action exercent l'un sur l'autre, et qui les détermine à marcher de compagnie; d'autres fois, aux événements heureux ou malheureux qui nous arrivent; et d'autres fois enfin, à l'état du corps, qui n'est jamais sans influence sur les inclinations de l'esprit.

Il est des jours où l'esprit, comme un ciel pur et sans nuage, répand sur tous les objets la lumière la plus agréable : le cœur se sent disposé à la bienveillance, à la compassion, à toutes les affections tendres; rien ne lui fait ombrage, rien ne l'irrite.

Les poètes ont observé que les hommes ont leurs moments de douces paroles, *mollia tempora fandi*, pendant lesquels ils ne sauraient ni rien dire ni rien faire de désobligeant. Les habiles épient ces bons moments, et savent les mettre à profit.

Cette disposition est ce qu'on appelle communément *la bonne humeur*.

Aucune disposition ne contribue davantage au bonheur de celui qui l'éprouve, et à l'agrément de ceux qui en sont témoins. Elle est à l'esprit ce que la santé est au

corps , et donne à l'homme la double faculté de jouir des douceurs de la vie , et de déployer toutes ses facultés librement et sans entraves. Elle le dispose au contentement de son sort , à la bienveillance pour ses semblables , à la sympathie pour les malheureux ; elle lui montre chaque chose sous le jour le plus favorable ; elle éloigne de son cœur toute intention d'offenser , et toute susceptibilité.

Cette heureuse disposition est en général le fruit naturel d'une bonne conscience , et d'une ferme conviction que le monde est gouverné par une sage et bienveillante providence. Quand elle dérive de cette source , elle n'est autre chose que la piété tournée en habitude.

Mais elle peut être aussi l'effet accidentel d'un succès ou d'une bonne fortune inattendue : la joie et l'espérance ne lui sont pas moins favorables , que la mauvaise fortune et le désappointement contraires.

Le seul danger de la bonne humeur , c'est que , si nous ne sommes pas sur nos gardes , elle peut dégénérer en légèreté , et nous faire négliger d'accorder aux conséquences futures de nos actions le degré convenable d'attention et de prévoyance.

Il y a une disposition opposée à la *bonne humeur* , c'est la *mauvaise humeur*. Elle a une tendance directement contraire , et son influence est aussi maligne que celle de la bonne humeur est bienfaisante.

La mauvaise humeur suffit à elle seule pour rendre un homme malheureux ; elle jette sur tous les objets une couleur lugubre , et , semblable à un membre ulcéré , elle est blessée de tout ce qui la touche. Elle voit des offenses dans les choses les plus innocentes ; elle dispose au mécontentement , à la jalousie , à l'envie , et , en général , à toutes les affections malveillantes.

Une autre couple de dispositions opposées , c'est la *confiance* et la *timidité*.

Ces deux dispositions sont l'une et l'autre d'une nature équivoque ; leur influence peut être bonne ou mauvaise , selon qu'elles dérivent d'une opinion vraie ou fausse , et qu'elles sont bien ou mal réglées.

La confiance qui découle d'un juste sentiment de la dignité de notre nature et de la puissance des facultés que Dieu nous a données , est de la grandeur d'âme ; elle dispose aux plus nobles vertus , aux entreprises et aux actions les plus héroïques.

Il y a aussi une confiance qui part de la conscience de notre innocence et de notre pureté morale ; c'est elle qui faisait dire à Job : « Jusqu'à ce que je meure , je n'éloignerai pas de moi mon équité ; je garde ma droiture , et « ne la laisserai point aller ; mon cœur ne me fera point de « reproche tant que je vivrai. » C'est ce qu'on peut appeler l'orgueil de la vertu , mais c'est un noble orgueil ; il nous fait dédaigner ce qui est vil et bas : il est le sentiment même de l'honneur.

Mais il est une confiance qui vient de ce qu'on s'attribue des talents ou des vertus qu'on n'a pas , ou qu'on attache une trop grande valeur à quelque avantage de l'esprit , du corps ou de la fortune qu'on possède. Cette confiance est l'orgueil proprement dit , qui est la source d'une foule de vices odieux , tels que l'arrogance , l'injuste mépris des autres , la présomption et l'amour-propre.

La disposition contraire est la *défiance* , qui a aussi de bons ou de mauvais effets , selon la vérité ou la fausseté de l'opinion sur laquelle elle repose.

Quand la défiance dérive du sentiment de la faiblesse et des imperfections de la nature humaine , du souvenir de nos fautes et de la conscience de nos défauts personnels , elle se confond avec la véritable humilité , qui consiste à ne pas penser de nous-mêmes plus avantageusement que nous ne le méritons. C'est une disposition

aimable et salulaire, d'un grand prix aux yeux de Dieu et des hommes. Elle n'est pas incompatible avec la vraie grandeur d'âme ; ces deux qualités peuvent s'allier, et amies fidèles se donner l'une à l'autre de nouvelles forces et un nouveau lustre en se préservant mutuellement de l'excès auquel chacune est exposée.

Mais il est une défiance qui est le contraire de l'élévation, qui détend les ressorts de notre âme, et glace tous les sentiments capables de nous conduire à de nobles entreprises.

CHAPITRE VIII.

De l'opinion.

Quand nous en viendrons à exposer les principes rationnels d'action, nous reconnaitrons que l'opinion est un élément essentiel de ces principes. Nous ne voulons considérer ici que l'influence qu'elle exerce sur les principes animaux. Sans elle, quelques-uns de ces derniers ne pourraient se développer dans l'esprit humain.

La reconnaissance suppose l'opinion d'une faveur qu'on nous a faite ou qu'on a voulu nous faire ; dans le ressentiment est impliquée l'opinion d'une offense, dans l'estime l'opinion d'un mérite, etc.

Bien que les affections de famille ne soient pas fondées sur l'opinion du mérite de l'objet aimé, cette considération peut les accroître considérablement. Il en est de même des autres affections bienveillantes. Les affections malveillantes, au contraire, impliquent toutes l'opinion d'un démérite dans leur objet.

Il n'y a point d'inclination ni d'aversion naturelle qui ne puisse être réprimée par l'opinion. Ainsi, lors même

qu'un homme éprouverait le violent désir d'un breuvage, l'opinion que le vase est empoisonné l'empêcherait de le porter à ses lèvres.

La crainte et l'espérance, que tout désir et toute affection naturelle peuvent engendrer, reposent évidemment sur l'opinion d'un bien ou d'un mal futur.

On doit donc reconnaître que nos passions, nos dispositions et nos opinions exercent une grande influence sur nos principes animaux, et que tour à tour elles les affaiblissent et les fortifient, les excitent et les contiennent ; par là, elles agissent puissamment sur les actions et le caractère des hommes.

L'influence qu'exerce l'opinion sur la conduite humaine, indique assez qu'elle est un des instruments les plus puissants qu'on puisse employer pour discipliner et gouverner les hommes.

Tous les hommes durant leurs premières années sont soumis à la discipline et à la direction de leurs parents et de leurs maîtres, et ceux qui vivent en société restent pendant toute la durée de leur vie sous l'empire des lois et des magistrats. Il est prouvé par là que le gouvernement des hommes est un des plus nobles exercices de la puissance humaine. Il est donc de la plus haute importance que ceux qui prennent quelque part au gouvernement civil ou domestique, connaissent la nature de l'homme, et les moyens de la former et de la diriger.

Or, de tous les moyens de gouvernement, l'opinion est le plus doux et le mieux approprié à la nature humaine. L'obéissance qui découle de l'opinion est la vraie liberté, celle que tout homme désire ; l'obéissance extorquée par la crainte des châtimens est un esclavage, un joug toujours importun, que l'homme secoue dès qu'il en a le pouvoir.

Les opinions de la foule ont toujours été et seront

toujours ce que les feront ceux que la foule regarde comme les sages et les gens de bien; c'est-à-dire qu'elles sont presque entièrement dans la main de ceux qui gouvernent.

L'homme que de mauvaises habitudes ou de mauvaises opinions n'ont pas corrompu, est de tous les animaux le plus docile; il est le plus intraitable de tous dans le cas contraire.

Je pense donc que si jamais la société civile parvient à la perfection, le principal soin du gouvernement sera de former de bons citoyens par une sage éducation et par une instruction et une discipline bien entendues.

La partie la plus utile de la médecine est celle qui fortifie la constitution et prévient les maladies par un bon régime; le reste n'est guère qu'un échafaudage dont on étaye à grands frais un édifice en ruine et qui doit être de peu d'usage. L'art du gouvernement est la médecine de l'âme; et la branche la plus utile de cet art est celle qui prévient les crimes et les habitudes vicieuses, et qui forme les hommes à la vertu et aux habitudes honnêtes, par une bonne éducation.

ESSAI III.

PARTIE III.

DES PRINCIPES RATIONNELS D'ACTION.

CHAPITRE I.

Il y a dans l'homme des principes rationnels d'action.

Les principes mécaniques agissent sans la participation de la volonté : nous pouvons par un effort volontaire en empêcher l'action ; mais s'ils ne trouvent pas d'obstacle dans la volonté, ils n'ont pas besoin d'elle pour agir.

Les principes animaux requièrent l'intention et la volonté pour opérer au dehors ; mais le jugement leur est inutile. Les anciens moralistes les ont appelés, avec beaucoup de justesse, *aveugles désirs*, *cœcæ cupidines*.

J'ai traité de ces deux classes de principes, et j'arrive maintenant à la troisième, c'est-à-dire aux principes *rationnels*, qui sont ainsi nommés parce qu'ils ne peuvent exister que dans un être raisonnable, et que dans toutes leurs opérations ils requièrent non-seulement l'intention et la volonté, mais encore le jugement ou la raison.

Cette faculté que nous appelons *raison*, et par laquelle les hommes adultes et d'un esprit sain se distinguent des brutes, des idiots et des enfants, a été regardée dans

tous les siècles, par les savants et les ignorants, comme remplissant le double office de régler notre croyance, et de diriger nos actions.

Tout ce que nous croyons nous paraît conforme à la raison, et c'est à ce titre que nous y donnons notre assentiment; tout ce que nous ne croyons pas nous paraît déraisonnable, et c'est pour ce motif que nous refusons d'y croire. La raison est donc, au jugement de tous, le principe qui doit régler notre croyance et nos opinions.

On ne la reconnaît pas moins généralement pour le principe qui doit régler nos actions.

Agir raisonnablement est une expression non moins commune dans toutes les langues que *juger raisonnablement*. Nous approuvons sans hésiter une conduite qui nous paraît fondée sur une bonne raison, et nous désapprouvons tout acte qui nous paraît sans motif raisonnable, ou contraire à la raison.

Une façon de parler si universelle parmi les hommes, et qui est commune aux savants et aux ignorants chez tous les peuples et dans toutes les langues, doit avoir une signification; supposer que c'est une locution dépourvue de sens, c'est traiter avec un absurde mépris le sens commun de l'espèce humaine.

En admettant donc qu'elle signifie quelque chose, nous pouvons examiner de quelle manière la raison peut servir de règle à nos actions, en sorte que les unes soient appelées *raisonnables*, et les autres *déraisonnables*.

Je prends pour accordé que tout exercice de la raison implique jugement, et réciproquement nous ne pouvons porter aucun jugement sur des matières abstraites et générales, sans quelque degré de raison.

Si donc il y a des principes d'action, dans la constitution humaine, qui, par leur nature, impliquent nécessai-

rement un jugement de cette espèce, nous pouvons appeler ces principes *rationnels*, pour les distinguer des principes animaux, qui impliquent le désir et la volonté, mais qui ne supposent point le jugement.

Toute action délibérée est accomplie comme moyen ou comme fin : comme moyen, c'est-à-dire en vue d'un but auquel elle conduit ; comme fin, c'est-à-dire pour elle-même, et sans égard à un but étranger.

On n'a jamais contesté qu'une des fonctions de la raison ne fût de déterminer les moyens les plus propres à atteindre les différents buts que nous nous proposons. Mais quelques philosophes, et Hume en particulier, pensent qu'il n'est pas dans ses attributions de déterminer les buts que nous devons poursuivre, ni la préférence que l'un doit obtenir sur l'autre. Ce n'est point là, selon Hume, l'affaire de la raison, mais celle du goût ou du sentiment.

S'il en est ainsi, on ne peut sans impropriété ranger la raison parmi les principes d'action ; son rôle est simplement de servir ces principes, en déterminant les moyens de les satisfaire. Aussi Hume soutient-il que la raison n'est pas un principe d'action, mais qu'elle est, et qu'elle ne peut être que l'instrument des passions.

Je démontrerai que parmi les divers buts des actions humaines, il en est que sans la raison nous ne pourrions même pas concevoir, et qui, en vertu des lois de notre constitution, deviennent, aussitôt qu'ils sont conçus, non pas seulement des principes d'action, mais des principes régulateurs et souverains, auxquels tous les principes animaux sont subordonnés et doivent obéir.

Ce sont ces principes que j'appelle *rationnels*, par la double raison qu'ils ne peuvent exister que dans un être raisonnable, et qu'une conduite conforme à ces principes

est ce qu'on a toujours appelé une *conduite conforme à la raison*.

Les buts d'action que la raison seule peut nous faire concevoir sont au nombre de deux , *l'intérêt bien entendu*, et le *devoir*. Ils ont entre eux des rapports très-étroits, nous prescrivent la même conduite, et se prêtent un mutuel secours. Aussi les a-t-on confondus sous le seul titre de *raison*. Mais comme on peut les séparer, et que ce sont réellement des principes distincts d'action , je les examinerai séparément.

CHAPITRE II.

De l'intérêt bien entendu.

On ne peut disconvenir que les facultés rationnelles de l'homme ne lui inspirent naturellement, quand il est parvenu à l'âge de raison, l'idée de l'intérêt bien entendu.

Je ne prétends pas déterminer à quelle époque précise cette notion pénètre dans l'esprit. Elle est une des plus générales et des plus abstraites que nous puissions former.

Tout ce qui rend l'homme plus heureux ou plus parfait est un bien, et devient, aussitôt que nous le concevons, l'objet de nos désirs; le contraire est un mal, et devient l'objet de notre aversion.

Dans les premières années de la vie, nous avons des plaisirs très-variés, mais fort semblables à ceux des animaux.

L'exercice de nos sens, le mouvement, la satisfaction de nos appétits, les affections douces, voilà quelles sont

nos jouissances; des émotions de douleur, de crainte, de dépit et de compassion pour les souffrances d'autrui, viennent fréquemment les troubler.

Mais les biens et les maux de cette période de la vie sont d'une courte durée et d'un oubli facile. Insoucians du passé, indifférents sur l'avenir, nous n'avons alors d'autre mesure du bien que le désir présent, d'autre mesure du mal que l'aversion présente.

Tout désir animal a son objet particulier et présent; il aspire à cet objet et ne voit point au-delà; il ne s'inquiète ni des conséquences de ce qu'il veut, ni des rapports que l'acte qu'il demande peut avoir avec autre chose.

Celui des biens présents qui a le plus d'attraits et qui excite le plus violent désir, détermine notre choix, quelles qu'en puissent être les suites. Le mal présent qui excite l'aversion la plus forte est évité, fût-il la condition du plus grand bien, ou le seul moyen de détourner le plus grand mal futur. C'est ainsi qu'agissent les brutes, et que les hommes eux-mêmes sont condamnés à agir avant l'âge de raison.

Mais à mesure que notre intelligence se développe, nous étendons nos regards sur l'avenir et sur le passé; en réfléchissant sur le passé, le flambeau de l'expérience s'allume, et nous découvrons à sa lumière les événements probables de l'avenir; nous trouvons alors que beaucoup de choses que nous avons vivement désirées ont été chèrement payées, et que beaucoup d'autres qui nous ont été amères lorsqu'elles sont arrivées, ont fini, comme un remède désagréable, par nous devenir salutaires.

Nous apprenons ainsi à saisir le lien des événements et les conséquences de nos actions; embrassant alors dans une vue étendue notre existence passée, présente et future, nous corrigeons nos premières idées du bien et du mal, et nous nous élevons à la notion de *l'intérêt bien en-*

tendu ; c'est-à-dire de cet intérêt dont ni l'émotion actuelle, ni le désir ou l'aversion animale du moment ne sont la mesure, mais dont l'appréciation ne peut résulter que de la prévision des conséquences certaines ou probables que notre détermination pourra entraîner, durant le cours entier de notre existence.

Ce qui, avec toutes ses conséquences et tous ses rapports saisissables, procure en définitive plus de bien que de mal, c'est ce que j'appelle *l'intérêt bien entendu*.

Je ne vois point de motifs de croire que les animaux aient la moindre idée de cette espèce de bien ; et il est évident que l'homme ne peut arriver à le concevoir, que lorsque sa raison est assez développée pour qu'il réfléchisse sérieusement sur le passé, et jette des regards clairvoyants sur l'avenir. La conception de l'intérêt bien entendu est donc le fruit de la raison, et ne peut se produire que dans un être raisonnable ; d'où il suit que si elle développe dans l'homme un principe d'action qui n'y était pas auparavant, ce principe peut, à juste titre, prendre le nom de *principe rationnel*.

Je ne prétends pas en ceci avancer quelque chose de neuf ; je répète ce que la raison a naturellement suggéré aux premiers philosophes qui tournèrent leur attention vers la philosophie morale. Je demande la permission de citer un passage de Cicéron, dans lequel cet orateur exprime avec son élégance accoutumée le fond des réflexions précédentes. Il y a lieu de croire que Cicéron l'a emprunté à Panétius, philosophe grec, dont le *Traité des Offices* est perdu.

« Sed inter hominem et belluam hoc maxime interest
 « quod hæc tantum quantum sensu movetur, ad id solum
 « quod adest, quodque præsens est, se accomodat paululum
 « admodum sentiens præteritum aut futurum : homo autem
 « quoniam rationis est particeps, per quam consequentias

« cernit, causas rerum videt, earumque prægressus et
 « quasi antecessiones non ignorat; similitudines comparat,
 « et rebus præsentibus adjungit atque annectit futuras;
 « facile totius vitæ cursum videt, ad eamque degendam
 « præparat res necessarias (1). »

J'observe maintenant, qu'aussitôt que nous avons la conception de l'intérêt bien entendu, notre nature nous porte à nous y attacher et à le rechercher; et cette propension devient non-seulement un principe d'action, mais un principe régulateur et souverain, auquel il nous paraît que tous les principes animaux doivent être subordonnés.

Je suis très-porté à croire avec le docteur Price, que dans les êtres intelligents, le désir du bien et l'aversion du mal sont unis par un lien nécessaire à la nature intelligente, et qu'il implique contradiction qu'un être ait la notion du bien et celle du mal sans avoir en même temps du goût pour l'un et de la répugnance pour l'autre. Peut-être y a-t-il encore, entre l'entendement et les meilleurs de nos principes d'action, d'autres rapports nécessaires que la faiblesse de nos facultés nous empêche de saisir: nous avons tout lieu de croire qu'aux yeux de l'Intelligence suprême ils sont inséparablement unis.

Préférer un plus grand bien éloigné à un moindre qui est présent, accepter un mal actuel pour éviter un plus grand mal ou pour obtenir un plus grand bien futur, c'est au jugement de tous les hommes une conduite sage et raisonnable; et si quelqu'un en agit autrement, chacun s'accorde à l'accuser de folie et de déraison. On ne contestera pas non plus, que dans une foule de cas les principes animaux ne nous entraînent d'un côté, tandis que l'intérêt bien entendu nous porte de l'autre. C'est ainsi que la

¹ Cicero, *de Officiis*, lib. I.

chair lutte contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, et que l'inimitié de ces deux adversaires se manifeste. Dans tout combat de ce genre, le principe rationnel doit prévaloir, et le principe animal céder; cette vérité est trop évidente pour demander ou pour souffrir une démonstration.

Il est donc manifeste que la recherche de l'intérêt bien entendu est un principe rationnel d'action, fondé sur la constitution de l'homme en tant que créature raisonnable.

Ainsi, ce n'est pas sans une juste cause que ce principe a reçu, dans tous les siècles, le nom de *raison*, par opposition aux principes animaux que dans le langage ordinaire on appelle du nom général de *passions*.

Non-seulement l'intérêt bien entendu agit d'une manière aussi froide et aussi calme que la raison, mais il implique un jugement dans chacun de ses actes. Les passions, au contraire, ne sont que des désirs aveugles de certaines choses, sans aucun jugement, sans aucune considération du bien ou du mal que leur satisfaction peut produire.

Ainsi donc, cette maxime fondamentale de prudence et de toute bonne doctrine morale, que les passions doivent dans tous les cas rester sous l'empire de la raison, est non-seulement évidente par elle-même quand elle est bien comprise, mais s'accorde dans son expression avec l'acception la plus familière et la plus propre des termes de la langue.

Juger de ce qui est vrai ou faux en théorie, est l'office de la raison spéculative; juger de ce qui est définitivement utile ou nuisible à notre intérêt, est celui de la raison pratique. Il n'y a point de degrés dans le vrai et le faux; mais il y en a une infinité dans l'utile et le nuisible; et les hommes sont sujets à les apprécier bien mal, égarés qu'ils

sont par leurs passions, par l'autorité de la foule, et par beaucoup d'autres causes.

Dans tous les siècles, les hommes sages ont considéré la juste appréciation des biens et des maux de la vie comme un des attributs de la sagesse. Ils ont travaillé à découvrir les erreurs de la multitude sur cet important chapitre, et à nous prémunir contre ses faux jugements.

Les anciens moralistes, quoique divisés en sectes différentes, s'accordaient tous à reconnaître combien est puissante l'opinion, soit pour augmenter, soit pour diminuer ce que nous regardons comme les biens et les maux de la vie.

Les Stoïciens allaient même jusqu'à les faire dépendre entièrement de l'opinion. « *L'opinion est tout* : πνευα ὑποληψις », était leur maxime favorite.

Et en effet, une même situation, une même manière d'être, fait le bonheur de l'un, le malheur de l'autre, et semble parfaitement indifférente à un troisième. Nous voyons des hommes dont la vie entière est rendue misérable par de vaines frayeurs ou d'inquiets désirs qui n'ont d'autres fondements que de fausses opinions. D'autres s'épuisent en journées laborieuses et en nuits sans sommeil pour saisir un but qu'ils n'atteignent jamais, ou qui ne leur donne, s'ils en viennent à bout, qu'un plaisir douteux si ce n'est pas un dégoût positif.

Les misères de la vie auxquelles personne ne peut échapper sont loin de produire le même effet sur tous les hommes. L'événement qui jette l'un dans le désespoir et dans la plus profonde infortune, fait ressortir la vertu et la magnanimité de l'autre. Celui-ci reçoit le malheur comme le lot de l'humanité, et comme une leçon du père miséricordieux et sage que nous avons dans le ciel ; il s'élève au-dessus de l'adversité ; il devient plus sage et meilleur, et par conséquent plus heureux.

Il est donc de la dernière importance pour la conduite de la vie d'avoir de justes notions des biens et des maux qu'elle présente; or c'est à coup sûr l'office de la raison de corriger nos opinions fausses, et de nous en donner de justes et de conformes à la vérité:

En effet, les passions et les appétits des hommes les rendent souvent indociles aux décisions de leur raison, et insensibles à ce qu'elle déclare le plus grand bien. On peut appliquer à toute déviation volontaire de notre véritable intérêt ou de notre devoir le vers de Juvénal : *Video meliora proboque, deteriora sequor* (1). Quand nous agissons ainsi, nous nous condamnons nous-mêmes, nous savons que nous nous conduisons comme les bêtes, tandis que nous devrions nous comporter en hommes; nous sommes convaincus que la raison aurait dû réprimer la passion, et non lui céder lâchement.

Lorsque les conséquences de notre conduite retombent sur notre tête, nous nous les imputons à nous-mêmes; nous nous reprochons amèrement notre folie, et nous sentons que nous en aurions encore du regret quand même nous n'en serions pas responsables devant Dieu. Nous avons péché contre nous, et attiré sur notre tête un châtiment mérité.

D'où nous pouvons conclure que si le principe de l'intérêt bien entendu ne nous donne pas l'idée de bien et de mal dans la conduite, elle nous donne du moins celle de sagesse et de folie. Quand les passions et les appétits rendent à ce principe l'obéissance qu'ils lui doivent, il produit en nous une sorte d'approbation intérieure, et une

1.

*Video meliora; proboque;
Deteriora sequor...*

Ces vers sont d'Ovide qui les met dans la bouche de Médée. *Métam.*, VII, 20-21. (Note de l'édit.)

sorte de remords et de désapprobation quand il leur cède à son tour.

Sous ce double rapport, le principe de l'intérêt ressemble tellement au principe moral ou à la conscience, avec lequel il est d'ailleurs si généralement en harmonie, qu'on les confond ordinairement l'un et l'autre sous le seul et même nom de *raison*. Cette ressemblance a conduit beaucoup de philosophes de l'antiquité et quelques-uns des temps modernes à résoudre la conscience ou le sentiment du devoir dans l'intérêt bien entendu.

Quand j'en viendrai à traiter de la conscience, j'aurai occasion de faire voir que ces principes d'action sont tout à fait distincts, quoiqu'ils nous prescrivent le même système de conduite.

CHAPITRE III.

Tendance de ce principe.

Les sages de tous les temps se sont accordés à reconnaître que le principe de l'intérêt bien entendu conduit un homme éclairé à la pratique de toutes les vertus.

Épicure lui-même le confessait, et c'était de ce principe que les meilleurs moralistes de l'antiquité faisaient dériver toutes les vertus; car, pour eux, toute la morale se réduisait à la question du souverain bien, c'est-à-dire à la question de savoir quel était le genre de conduite le plus conforme à l'intérêt bien entendu.

Pour résoudre cette question, ils divisaient les biens en trois classes : les biens du corps, les biens de la fortune ou biens extérieurs, et les biens de l'esprit, c'est-à-dire la sagesse et la vertu.

Ils comparaient ces différentes classes de biens, et dé-

montraient avec une irrésistible évidence que les biens de l'esprit sont supérieurs à ceux du corps et de la fortune, non-seulement parce qu'ils ont plus de dignité et sont moins périssables et moins exposés aux coups de la fortune, mais encore et surtout parce qu'ils sont les seuls biens qui soient en notre puissance et qui dépendent entièrement de notre conduite.

Épicure lui-même soutenait que le sage peut trouver le bonheur dans la tranquillité de son âme, alors même qu'il est accablé par la douleur et qu'il lutte contre l'adversité.

Ces philosophes observaient avec beaucoup de justesse que les biens de la fortune et même ceux du corps dépendent en grande partie de l'opinion qu'on s'en fait, et que, quand cette opinion est rectifiée par la raison, on trouve qu'ils ont en eux-mêmes très-peu de valeur.

Comment peut-il être heureux, celui qui fait reposer son bonheur sur des biens qu'il n'est pas en son pouvoir d'obtenir, et qu'une maladie ou un caprice de la fortune peuvent lui ravir quand il les possède ?

Le prix que nous attachons à un objet et le chagrin que nous éprouvons d'en être privé dépendent de l'énergie de nos désirs : réprimez le désir, et le chagrin cessera.

La crainte d'une disgrâce du corps ou de la fortune est souvent un plus grand mal que la disgrâce elle-même. En même temps que le sage modère ses désirs par la tempérance, aux dangers réels ou imaginaires il oppose le rempart de la fermeté et de la grandeur d'âme : il s'élève au-dessus de lui-même, et dans les chutes qui sont pour d'autres le comble de la misère, il trouve son bonheur et son triomphe.

Ces oracles de la raison portèrent les Stoïciens à soutenir que tout désir et toute crainte de ce qui n'est pas en notre puissance doivent être extirpés de nos cœurs ; que la vertu est le seul bien ; que les prétendus avantages du

corps et de la fortune sont véritablement des choses indifférentes, qui deviennent bonnes ou mauvaises selon les circonstances, et n'ont par conséquent aucune valeur en elles-mêmes; que notre unique affaire est de bien remplir le rôle qu'il dépend de nous de remplir, et de pratiquer la justice sans nous inquiéter des choses qui échappent à notre puissance, et que nous devons avec une entière soumission laisser au soin de celui qui gouverne le monde.

Cette idée noble et élevée de la vraie sagesse et des véritables devoirs fut professée par Socrate, pure de toutes les extravagances que les Stoïciens y ajoutèrent par la suite.

L'intérêt bien entendu, avons-nous dit, conduit un homme éclairé à la pratique de toutes les vertus. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner ce que nous regardons comme l'intérêt bien entendu des personnes que nous aimons le plus, et dont le bonheur nous est aussi cher que le nôtre. Quand nos jugemens portent sur nous-mêmes, nos passions et nos appétits peuvent les fausser; mais quand il s'agit des autres, cette prévention n'est plus à craindre, et nous prononçons avec impartialité.

Quel est donc le bien préférable à tout autre, qu'un homme sage souhaiterait à un frère, à un fils, à un ami? Serait-ce une vie passée au sein des plaisirs sensuels et des banquets somptueux?

Non assurément; ce que nous désirons le plus pour un fils que nous aimons, c'est qu'il devienne homme vertueux et respectable. Nous pouvons lui souhaiter un poste honorable dans la vie, mais seulement à la condition qu'il s'en acquittera honorablement et qu'il se fera un beau nom par des services rendus à sa patrie et à l'humanité; nous aimerions mille fois mieux le voir soutenir dignement les travaux d'Hercule, que s'émerveiller dans les plaisirs avec Sardanapale.

Tel est le vœu de tout homme sensé pour les personnes qu'il chérit comme lui-même; tel est donc le bien qu'il regarde en dernier résultat comme le plus précieux; et s'il en juge autrement pour lui-même, c'est qu'il est égaré par les passions et les désirs du moment.

En résumé, tout ce que nous avons dit dans les trois chapitres précédents se réduit aux points suivants.

Il y a chez les hommes adultes et sains d'esprit un principe d'action qu'on a dans tous les temps nommé *raison*, et opposé aux principes animaux, c'est-à-dire aux *passions*. La fin dernière de ce principe est le plus grand bien ou l'intérêt bien entendu; cette fin est très-différente de celle des principes animaux, qui aspirent à un objet particulier, abstraction faite de tous les autres, et sans considérer si leur satisfaction doit en définitive procurer plus de bien que de mal.

L'intérêt bien entendu ne peut être conçu sans l'intervention de la raison; il ne peut donc être un objet de désir chez les êtres qui sont dépourvus de cette faculté.

Aussitôt que nous avons conçu cet intérêt, nous sommes portés par notre constitution à le désirer et à le poursuivre. Il réclame avec justice la préférence sur tous les objets qui peuvent entrer en concurrence avec lui. En lui sacrifiant toute jouissance qui peut le compromettre, en nous soumettant à toutes les peines et à toutes les privations qu'il nous impose, nous agissons conformément à la raison; une pareille conduite obtient l'approbation de notre cœur et celle du genre humain; la conduite contraire est folle et déraisonnable; elle produit la honte de l'agent; elle excite ses regrets et le mépris des spectateurs.

L'application de ce principe à notre conduite implique une connaissance étendue de la vie, et une appréciation exacte des biens et des maux dont elle est semée, sous le

triple rapport de leur valeur intrinsèque, de leur durée et de leur possibilité.

Celui-là est certainement sage, si toutefois un pareil degré de sagesse est possible, qui, dans tous les cas, ou même seulement dans les cas importants, discerne son intérêt bien entendu et ne suit pas d'autre règle de conduite.

Si l'on s'en réfère à l'opinion unanime des esprits les plus sensés de toutes les époques, le principe de l'intérêt bien entendu conduit à la pratique de toutes les vertus. Et d'abord il engendre directement la prudence, la tempérance et le courage.

Quand ensuite les hommes se considèrent comme des créatures sociables dont le bonheur ou le malheur est étroitement lié avec celui de leurs semblables; quand ils observent qu'il se trouve dans leur constitution une foule d'affections bienveillantes dont le développement est l'une des principales sources de leurs jouissances et de leur félicité; ce principe les conduit aussi, quoique moins directement, à la pratique de la justice, de l'humanité et de toutes les vertus sociales.

Il est vrai que l'intérêt bien entendu ne peut engendrer par lui-même aucune affection bienveillante; mais si de pareilles affections font partie de notre nature, et qu'une grande portion de notre bonheur dérive de leur épanchement, l'intérêt bien entendu nous porte à les cultiver avec d'autant plus de soin, que toute affection bienveillante fait du bonheur d'autrui notre bonheur propre.

CHAPITRE IV.

Insuffisance de ce principe.

Après avoir exposé la nature de ce principe d'action et indiqué d'une manière générale le plan de conduite qu'il nous porte à suivre, je dois pour terminer signaler son insuffisance, lorsqu'on admet, à l'exemple de certains philosophes, qu'il est le seul principe régulateur des actions humaines.

Je dis que dans cette supposition, 1^o il ne serait pas une règle de conduite suffisamment claire; 2^o qu'il n'élèverait pas le caractère de l'homme au degré de perfection dont il est susceptible; 3^o qu'il ne procurerait pas à lui seul tout le bonheur qu'il nous fait goûter quand il est associé à un autre principe rationnel, la soumission désintéressée au devoir.

1. Je pense d'abord que la plus grande partie du genre humain ne s'élève jamais ni à une connaissance de la vie humaine aussi étendue, ni à une appréciation des biens et des maux dont elle est semée aussi exacte, que le demanderait l'application du principe de l'intérêt bien enendu.

L'autorité du poëte cité plus haut a du poids dans cette question : « Pauci dignoscere possunt vera bona, remotâ erroris nebulâ. » L'ignorance des hommes concourt avec la force de leurs passions pour égarer leur jugement sur ce point capital.

Chacun, dans ses moments de calme, désirerait connaître quel est son intérêt bien entendu, afin d'agir en conséquence; mais la difficulté de le découvrir avec clarté à travers la diversité des opinions et l'importunité des désirs présents, fait que le plus souvent nous renonçons à cette recherche et cédon's à l'inclination du moment.

Bien que les moralistes aient fait de louables efforts pour redresser les erreurs des hommes sur ce point important, leurs préceptes ne sont connus que d'un petit nombre de personnes ; et parmi celles qui les connaissent, la plupart, et quelquefois, les moralistes eux-mêmes n'en profitent guère dans la pratique.

A voir comment les découvertes spéculatives descendent par degré du savant à l'ignorant, et finissent par pénétrer dans tous les esprits, on peut espérer que les hommes deviendront, sous ce rapport, de plus en plus éclairés. Mais c'est en vain que les erreurs pratiques sur les vrais biens et sur les vrais maux ont été vingt fois réfutées, on ne cesse point de les commettre.

L'homme a donc besoin d'être conduit à ce qu'il doit faire par un flambeau plus lumineux que la lueur douteuse de l'intérêt bien entendu. Il y a lieu de croire que le sentiment du devoir exerce dans beaucoup de cas une plus puissante influence que la vue d'un intérêt éloigné ; l'on ne peut douter du moins que la conscience de l'avoir violé ne soit quelque chose de plus pénible que le simple regret d'avoir méconnu son intérêt.

Le brave qui s'expose au péril et à la mort n'est pas animé par un froid calcul de l'utile et du nuisible, mais par un sentiment noble et élevé de ses devoirs.

Les philosophes peuvent démontrer de la manière la plus exacte et la plus rigoureuse quels sont les biens et les maux véritables ; mais des raisonnements de ce genre ne sont pas facilement saisis par le commun des hommes. L'intelligence du vulgaire est trop faible pour résister aux sophismes de la passion ; il aime à croire que si de semblables règles sont bonnes en général, elles peuvent admettre des exceptions, et que si la conduite qu'elles prescrivent est profitable à la plupart des hommes, elle peut quelquefois être nuisible à quelques-uns.

Il me paraît donc, que si nous n'avions pas pour diriger notre conduite une règle plus claire que l'intérêt bien entendu, l'ignorance même de la route à suivre pour atteindre ce but laisserait errer au hasard la plus grande partie du genre humain.

2. Si la poursuite constante de notre intérêt bien entendu produit dans un homme éclairé une sorte de moralité qui mérite quelque degré d'approbation, elle est incapable d'enfanter ces vertus sublimes qui excitent au plus haut degré notre estime et notre admiration.

Nous donnons le titre de sage à celui-là même dont la sagesse n'a pour but que son intérêt; et certes s'il poursuit invariablement cette fin à travers les obstacles et les tentations qu'il rencontre sur sa route, il est bien supérieur à l'homme qui, se proposant le même but, s'en laisse continuellement détourner par ses appétits et ses passions, et se prépare sciemment à chaque pas des sujets de vif repentir.

Après tout, cependant, ce sage, dont les pensées et les soins n'ont que lui pour objet, qui ne se laisse même aller aux affections sociales que dans la vue du bonheur qu'elles lui donnent, ce sage n'est pas l'homme que nous admirons et que nous aimons.

Comme un habile marchand, il porte sa marchandise au marché le plus fréquenté, et ne laisse échapper aucune occasion de la vendre au prix le plus élevé. Il agit bien et sagement; mais c'est pour lui-même: nous ne lui devons rien pour une pareille conduite. Son propre bien est la fin dernière du bien qu'il fait aux autres; il n'a donc point de titre à leur reconnaissance et à leur affection.

Si c'est là de la vertu, elle n'est pas de l'espèce la plus noble; c'est une vertu basse et mercantile; elle ne saurait ni élever l'esprit de celui qui la possède, ni lui concilier l'estime et l'amour de ses semblables.

A qui s'attachent naturellement notre amour et notre estime ? à celui dont le cœur plus élevé s'ouvre à de plus nobles sympathies ; à celui qui épouse la vertu, non pour la dot qu'elle lui apporte, mais pour son mérite ; à celui dont la bienveillance n'est pas l'égoïsme, mais du désintéressement et de la générosité ; à celui qui, s'oubliant lui-même, prend à cœur le bien général, non comme un moyen, mais comme un but ; à celui enfin qui a horreur d'une bassesse alors même qu'elle lui est profitable, et qui aime la justice alors même qu'elle blesse ses intérêts.

Tel est à nos yeux l'homme parfait, l'homme auprès duquel celui qui n'a d'autre but que son propre intérêt nous semble un être d'une espèce inférieure et méprisable.

La bonté désintéressée et la justice sont les attributs glorieux de la nature divine ; sans ces attributs, Dieu pourrait être un objet de crainte ou d'espérance, mais non d'adoration. La gloire de l'homme est d'offrir un reflet de cette divine image.

Adorer Dieu et être utile à ses semblables sans jamais tenir compte de son propre intérêt est un degré de vertu qui dépasse les forces de la nature humaine ; mais servir Dieu et les hommes dans la seule vue de son intérêt est le calcul d'un esclave, et non point le libre dévouement qu'exigent de nous la religion et la vertu.

3. Bien qu'on soit tenté de croire que toutes les chances de bonheur sont en faveur de celui dont la conduite n'a d'autre but que son propre intérêt ; cependant, un peu de réflexion suffira pour nous convaincre du contraire.

Le soin de notre intérêt n'est pas un principe qui puisse de lui-même procurer aucune jouissance ; ce qui lui est propre, au contraire, c'est de remplir l'âme de craintes, de soucis et d'inquiétudes ; et souvent cet inévitable cortège produit des peines et des tourments qui l'emportent de beaucoup sur le bien désiré.

Comparons, pour nous en convaincre, d'un côté, un homme qui n'aurait d'autre règle de conduite que son intérêt, et ne considérerait la vertu ou le devoir que comme un moyen de l'assurer; et de l'autre, un homme qui, sans être indifférent à son intérêt, se proposerait une autre fin très-compatible avec cet intérêt, je veux dire la pratique désintéressée de la vertu, ou l'accomplissement du devoir pour le devoir lui-même.

Pour donner dans cette comparaison tout l'avantage possible au principe intéressé, admettons que l'homme qui le prend pour guide est assez éclairé pour comprendre que son intérêt bien entendu lui prescrit une vie tempérante, équitable et pieuse; et supposons qu'il suive, dans la seule vue de son propre bien, la conduite même que le sentiment du devoir et de la justice dicte aux hommes vertueux.

On voit que la différence que nous établissons entre ces deux individus ne porte pas sur leurs actions, mais seulement sur le motif qui les fait agir. Eh bien, cependant, il est hors de doute que celui des deux qui obéit au motif le plus noble et le plus généreux est en même temps celui des deux qui goûte le plus de bonheur.

L'un ne travaille que pour le salaire : ce qu'il fait ne lui inspire aucun amour; l'autre chérit sa tâche, et la regarde comme la plus honorable qui puisse l'occuper. Pour le premier, les privations et l'abnégation de soi-même qu'impose la vertu, sont un effort pénible auquel il ne se soumet que par nécessité; pour l'autre, ce sont autant de victoires et de triomphes dans la lutte la plus glorieuse.

Observons d'ailleurs que si les sages ont pensé que la vertu était la seule route qui conduisit au bonheur, c'est qu'ils prenaient en considération le respect naturel que les hommes ont pour la vertu, et la félicité qu'elle leur fait goûter et qui vient de l'amour qu'ils ressentent pour elle.

Mais un homme tel que celui que nous venons de supposer, qui n'aurait pour la vertu ni amour ni respect, et ne l'envisagerait que comme un moyen d'arriver à un autre but, ne reconnaîtrait jamais en elle le chemin du bonheur; cherchant la félicité où elle ne serait pas, sa vie s'écoulerait dans l'incertitude la plus cruelle.

La route du devoir est si visible, que l'homme qui la cherche avec un cœur sincère ne peut beaucoup s'en écarter. Mais si le bonheur était la seule fin que la nature nous inspirât de poursuivre, celle qui conduit au bonheur nous semblerait obscure et embarrassée, pleine de pièges et de périls; nous n'y voyagerions qu'avec crainte, inquiétude et perplexité:

L'homme heureux n'est donc pas celui qui fait du bonheur son unique affaire, mais celui qui, laissant au Dieu qui l'a créé le soin de son bonheur, marche d'un pas ferme et résigné dans le chemin du devoir. Il y gagne une élévation d'âme qui est la vraie félicité; au lieu de soins, de craintes, d'anxiétés, de désappointements, il ne rencontre dans la vie que joie et triomphe; tous les plaisirs acquièrent une saveur nouvelle, et le bien sort pour lui des sources mêmes du mal.

Et comme personne ne peut rester indifférent à son propre bonheur, l'homme de bien a la consolation de savoir qu'en remplissant son devoir sans s'inquiéter des conséquences, il fait ce qu'il y a de plus convenable pour l'assurer.

Il est donc manifeste, je pense, que si l'intérêt bien entendu est un principe rationnel d'action, il n'est cependant pas le seul qui ait le droit d'influer sur notre conduite; et que nous trouvons dans un autre principe rationnel, la loi du devoir, un guide moins faillible, et qui nous conduit avec plus de certitude au bonheur et à la perfection.

CHAPITRE V.

De la notion de devoir et de celle d'obligation morale.

Un être qui n'est doué que des principes animaux d'action peut être dressé à certains actes par la discipline, comme le prouvent les animaux ; mais il est tout à fait incapable d'être gouverné par une loi. Pour obéir à une loi, il faut avoir la conception d'une règle générale de conduite, ce qui suppose quelque degré de raison ; il faut de plus connaître un motif suffisant pour obéir à la loi, même quand les désirs animaux s'y opposent.

Ce motif suffisant ne peut être que l'intérêt, ou le devoir, ou tous les deux ensemble.

Ces principes sont les seuls, à moi connus, qui puissent raisonnablement déterminer l'homme à soumettre ses actions à une règle ou loi générale de conduite. On peut donc à bon droit les appeler principes *rationnels*, puisqu'ils ne peuvent se rencontrer que dans un être doué de raison, et que c'est par eux seuls que l'homme devient capable d'un gouvernement politique ou moral.

Sans ces principes, la vie humaine ressemblerait à un navire sans gouvernail et sans voiles, abandonné aux caprices des vents et des flots. C'est à la partie rationnelle de notre nature qu'il appartient d'assigner un port au voyage de la vie, de profiter des vents et des flots quand ils sont favorables, et de lutter contre eux quand ils sont contraires.

L'intérêt peut nous prescrire un pareil plan de conduite quand une récompense suffisante doit en être le prix ; mais il est dans la constitution de l'homme un plus noble principe, qui nous fournit dans beaucoup de cas une règle plus claire et plus certaine que l'intérêt, et sans laquelle l'homme ne serait point un agent moral.

On est prudent quand on consulte son intérêt, mais on ne peut être vertueux qu'en consultant son devoir.

Nous allons donc examiner cette notion du devoir, et comme principe rationnel d'action dans l'homme, et comme le seul qui le rende capable de vice et de vertu.

Je présenterai d'abord quelques observations sur la notion générale du devoir et de son contraire, ou du juste et de l'injuste dans la conduite humaine; j'examinerai ensuite comment nous jugeons que telles actions sont bonnes et telles autres mauvaises.

Quant à la notion ou à la conception du devoir, je pense qu'elle est trop simple pour admettre une définition logique.

Nous ne pouvons définir le devoir que par des mots ou des phrases synonymes, ou par les propriétés qui le distinguent et les circonstances qui l'accompagnent nécessairement; ainsi nous disons qu'il est ce que nous devons faire, ce qui est beau et honnête, ce qui mérite notre approbation, ce que chacun considère comme la règle de sa conduite, ce qu'estiment tous les hommes, ce qui est louable en soi, et quand même personne n'en ferait l'éloge.

J'observe, en second lieu, que la notion du devoir ne peut se résoudre dans la notion de l'intérêt, ou de ce qui est le plus utile à notre bonheur.

C'est ce que chacun peut reconnaître en réfléchissant sur ses propres conceptions, et ce que témoigne le langage du genre humain. Quand je dis : *tel est mon intérêt*, je n'énonce pas la même idée que quand je dis : *tel est mon devoir*. Si mon devoir et mon intérêt bien compris me prescrivent la même conduite, les deux notions n'en restent pas moins distinctes. L'intérêt et le devoir sont tous deux des motifs rationnels d'action, mais d'une nature tout à fait différente.

On m'accordera, je présume, que, dans tout homme digne de ce titre, il y a un principe d'honneur, un sentiment de ce qui est honnête et de ce qui ne l'est pas, entièrement distinct du soin de son intérêt. C'est folie à un homme de négliger ses intérêts; mais manquer à l'honneur est une bassesse: l'un peut exciter notre pitié, quelquefois notre mépris; l'autre provoque notre indignation.

Non-seulement ces deux principes sont différents dans leur nature et ne peuvent se résoudre l'un dans l'autre, mais le principe de l'honneur est évidemment supérieur en dignité au principe de l'intérêt.

On refuse le titre d'homme d'honneur à celui qui allègue son intérêt pour se justifier d'une infamie; mais personne ne rougit d'avoir sacrifié son intérêt à son honneur.

Une autre vérité dont tout homme d'honneur conviendra pareillement, c'est que ce principe ne peut se résoudre dans l'intérêt que nous avons à conserver notre réputation; autrement l'honnête homme ne mériterait de confiance qu'en public; il n'éprouverait aucune répugnance à mentir, à tromper, à se conduire en lâche, quand il n'aurait pas la crainte d'être découvert.

Je pose en fait que le véritable homme d'honneur se sent détourné de telle action parce qu'elle est basse, engagé à telle autre parce qu'elle est conforme à ce que l'honneur prescrit, et cela indépendamment de toute considération de réputation ou d'intérêt.

Le principe de l'honneur entraîne donc après lui une obligation morale immédiate. Or ce principe, avoué et respecté par quiconque prétend à l'estime, est identique à ce que nous appelons le *devoir*, la *justice*, la *droiture*; le nom seul est changé. C'est une loi morale qui impose à l'homme de faire certaines choses parce qu'elles sont jus-

tes, et de ne pas faire certaines autres choses parce qu'elles sont injustes.

Demandez à l'honnête homme par quel motif il se croit obligé de payer une dette d'honneur? la question même le choquera; admettre qu'il ait besoin d'un autre motif que du principe de l'honneur, c'est supposer qu'il n'a ni honneur, ni probité, et qu'il ne mérite pas l'estime de ses semblables.

Il y a donc un principe dans l'homme, qui nous donne la conscience d'avoir mérité quand nous lui obéissons, et celle d'avoir démerité quand nous bravons son autorité.

L'éducation, la mode, les préjugés, les habitudes, peuvent modifier de mille manières l'opinion que nous nous formons de l'étendue de ce principe et des choses qu'il commande ou qu'il défend; mais la notion du principe lui-même, quelques limites qu'on lui donne, est identique chez tous les hommes: il est pour tous ce qui constitue la véritable dignité de l'homme et ce qui est l'objet propre de l'approbation morale.

Les hommes du monde l'appellent *honneur*, et trop souvent le bornent à certaines vertus qu'ils regardent comme les plus essentielles à leur condition; le vulgaire l'appelle *honnêteté*, *probité*, *vertu*, *conscience*; les philosophes lui ont donné le nom de *sens moral*, de *faculté morale*, d'*équité*.

L'existence de ce principe chez tous les hommes parvenus à l'âge de raison et de réflexion est incontestable; les mots qui le désignent, le nom des vertus qu'il commande et des vices qu'il défend, le *doit* et *ne doit pas* qui est la formule de ses prescriptions, composent une partie essentielle de toute langue. Le respect pour les caractères honorables, le ressentiment pour les injures, la reconnaissance pour les bienfaits, l'indignation contre la

bassesse, sont des affections naturelles qui supposent la réalité du bien et du mal moral dans la conduite humaine. Une foule de transactions inévitables dans l'état de société le plus imparfait, impliquent la même supposition : un témoignage, une promesse, un contrat, impliquent nécessairement une obligation morale dans l'une des parties contractantes, une confiance fondée sur cette obligation dans l'autre.

La diversité des opinions humaines, loin d'être plus grande, est au contraire beaucoup moindre, si je ne me trompe, sur les questions de morale que sur les questions spéculatives ; et cette diversité ne s'explique pas avec moins de facilité dans le premier cas que dans le second, par les causes d'erreur auxquelles l'intelligence humaine est soumise. D'où il suit que la différence absolue du vrai et du faux en matière de spéculation, n'est pas d'une évidence plus manifeste que la différence du bien et du mal en matière d'actions et de conduite.

L'autorité de Hume, si nous avons besoin de l'invoquer, serait ici d'un grand poids, parce qu'il n'avait pas coutume d'adopter légèrement les opinions du vulgaire.

« Ceux qui nient la réalité des distinctions morales, « dit-il, peuvent être placés parmi les disputeurs de mau-
« vaise foi, qui ne sont point persuadés des opinions qu'ils
« soutiennent, et qui s'engagent dans la discussion par en-
« vie de contredire, par affectation, ou par le désir de
« faire étalage d'un esprit supérieur au reste des hommes.
« On ne saurait se persuader qu'un homme raisonnable ait
« jamais pu croire sérieusement que tous les caractères et
« toutes les actions méritassent également l'amour et l'es-
« time de tout le monde.

« Quelle que soit l'insensibilité d'un homme, il ne lais-
« sera pas d'être souvent touché par les images du juste et
« de l'injuste, et quelle que soit la force de ses préjugés,

« il ne pourra s'empêcher de voir que les autres sont susceptibles de la même impression. Ainsi le seul moyen de convaincre un adversaire de ce caractère est de l'abandonner à lui-même; car s'il ne trouve personne qui veuille s'engager avec lui dans la dispute, il y a tout lieu de croire que l'ennui suffira à la fin pour le rappeler au bon sens et à la raison ⁽¹⁾. »

Ce que nous appelons *juste et honorable* dans les actions humaines, les anciens l'appelaient *honestum*, τὸ καλόν. C'est, d'après Cicéron, ce que nous regardons comme louable en soi, quand même personne n'en ferait l'éloge. « Quod verè dicimus, etiamsi à nullo laudetur, naturà esse laudabile. »

Toutes les sectes anciennes, excepté celle d'Épicure, distinguaient l'*honnête* de l'*utile*, comme nous distinguons le devoir de l'intérêt.

Le mot *officium*, καθήκον, s'étendait également à l'*honnête* et à l'*utile*; en sorte que toute action raisonnable, procédant soit d'un sentiment de devoir, soit d'un calcul d'intérêt, était appelée *officium*. Cicéron le définit, l'action dont on peut donner une raison plausible : « id quod cur factum sit, ratio probabilis reddi potest. » Nous avons coutume de le traduire par le mot *devoir*, mais le terme latin est plus étendu. En effet, dans notre langue le mot *devoir* n'embrace que ce que les anciens appelaient *honestum*. C'est pourquoi Cicéron, et Panétius avant lui, traitant des *offices*, indiquèrent d'abord ceux qui sont fondés sur l'*honnêteté*, et ensuite ceux qui sont fondés sur l'*utile*.

Le système philosophique le plus ancien sur les principes d'action de l'âme humaine, et selon moi le plus conforme à la nature, est celui que nous trouvons

¹ *Recherches sur les principes de la Morale*, § 1.

dans quelques fragments des premiers Pythagoriciens , et que Platon adopta et développa dans quelques-uns de ses dialogues.

D'après ce système , il y a dans l'âme un principe régulateur qui , comme le pouvoir suprême dans une république , a caractère et droit pour gouverner. Ils appellent *raison* ce principe souverain. C'est lui qui distingue les hommes adultes des brutes , des idiots et des enfants. Les principes inférieurs qui sont soumis à son autorité , sont les passions et les appétits , qui nous sont communs avec les animaux.

Cicéron adopte ce système , et l'exprime de la manière la plus heureuse dans le passage suivant : « Duplex enim est vis animorum atque naturæ : una pars in appetitu posita est , quæ hominem huc et illuc rapit , quæ est ὄρμη græce ; altera in ratione , quæ docet , et explanat quid faciendum fugiendumve sit. Ita fit ut ratio præsit , appetitus obtemperet. »

Cette division de nos principes d'action peut à peine , il est vrai , passer pour une découverte de la philosophie : car elle a été populaire dans tous les siècles , et semble appartenir au bon sens de l'humanité.

Ce que je veux faire observer à propos de cette division vulgaire , c'est que le principe régulateur , qu'on appelle *raison* , comprend à la fois la recherche de ce qui est juste et honorable , et celle de l'intérêt bien entendu.

Bien que ces deux principes d'action soient réellement distincts , il est fort naturel de les confondre sous un même nom , parce que tous deux sont des principes régulateurs , que tous deux supposent l'usage de la raison , et que , bien compris , tous deux nous prescrivent la même conduite dans la vie. Ils ressemblent à deux sources , dont les eaux se confondent et coulent dans le même lit.

Qu'un homme consulte son intérêt bien-entendu, et qu'il lui inspire un acte qui n'est pas contraire à son devoir, quoiqu'il le soit aux sollicitations de la passion ou de l'appétit, ou bien que, sans aucune considération personnelle, il fasse ce qui est juste et honorable par le seul motif que cela est honorable et juste; dans l'un et l'autre cas, il agit raisonnablement; chacun approuve sa conduite, et la déclare conforme à la raison.

Ainsi donc, quand nous parlons de la raison comme d'un principe d'action dans la constitution humaine, nous renfermons dans cette expression le principe de l'honneur et celui de l'intérêt bien entendu; tous deux sont compris sous le mot *raison*; et c'est au même titre que les actes qui procèdent de l'un et de l'autre étaient confondus sous le mot *officium* en latin, et en grec sous le mot *καθήκον*.

Si nous examinons la notion arbitraire de *devoir* ou d'*obligation morale*, nous trouverons qu'elle ne représente ni une qualité de l'acte considéré en lui-même, ni une qualité de la personne considérée indépendamment de l'action, mais une certaine relation entre l'action et l'agent.

Quand nous disons qu'un homme *doit* faire telle chose, le mot *doit*, qui exprime l'obligation morale, se rapporte d'un côté à la personne, et de l'autre à l'action. Ces deux termes corrélatifs sont essentiels à toute obligation morale; supprimez l'un ou l'autre, l'obligation n'existe plus. En sorte que, si nous cherchons la place de l'obligation morale dans les catégories d'Aristote, nous verrons qu'elle appartient à la catégorie de *relation*.

Il y a des rapports dont nous avons l'idée la plus claire, sans que nous puissions les définir logiquement. L'égalité et la proportion sont des rapports de quantité que chacun comprend, et que personne ne peut définir.

L'obligation morale est un rapport de cette espèce, également compris de tout le monde, mais trop simple pour admettre une définition logique. Comme tous les rapports possibles, il peut être modifié ou détruit par l'altération de l'un de ses termes.

Il ne sera pas inutile de signaler brièvement les circonstances qui, soit dans l'action, soit dans l'agent, sont nécessaires pour constituer l'obligation morale. L'accord unanime des hommes sur la nécessité de ces circonstances, prouve qu'ils se font tous du devoir la même idée.

L'action doit dépendre de la volonté de la personne obligée et lui appartenir. Nul n'est moralement obligé d'avoir six pieds de haut, et nul ne l'est à ce qu'un autre agisse d'une certaine manière. Les actions d'autrui ne peuvent m'être imputées : honteuses ou honorables, celui-là seul qui les a faites en est responsable, comme je suis seul responsable des miennes.

A peine est-il besoin de dire que l'obligation ne peut s'étendre aux actions qui dépassent le pouvoir de la personne obligée.

Quant à ce qui regarde l'agent, évidemment une chose inanimée ne peut être passible d'aucune obligation. Parler d'obligation imposée à une pierre ou à un arbre, est ridicule ; un tel langage est en contradiction manifeste avec la notion que tout homme se forme de l'obligation morale.

Il est nécessaire que la personne obligée soit douée d'entendement, de volonté, et de quelque degré de puissance active. Non-seulement elle doit être intelligente, mais elle doit posséder les moyens de connaître ses obligations ; s'il n'a pas dépendu d'elle de les connaître, elle n'est point obligée.

L'opinion de l'agent en accomplissant l'action détermine la dénomination morale qui convient à celle-ci. S'il

a fait une action matériellement bonne, sans savoir qu'elle était bonne, ou au nom d'un autre principe que le devoir, il n'y a pas *bonne action* de sa part ; il y a *mauvaise action* de sa part, s'il la croyait mauvaise.

Si, par exemple, vous donnez à un malade un breuvage que vous regardez comme un poison, mais qui, dans la réalité, lui devient salubre et le guérit, moralement vous êtes un homicide, et nullement un bienfaiteur.

Ces qualifications morales de l'action et de l'agent sont évidentes d'elles-mêmes, et l'unanimité d'opinion qui règne sur ce point prouve que tous les hommes se forment une notion claire et identique de l'obligation morale.

CHAPITRE VI.

Du sens du devoir.

Nous allons maintenant examiner comment nous apprenons à juger de ce qui est bien et de ce qui est mal dans les actions.

La notion abstraite du bien et du mal moral ne nous serait d'aucun usage pour la direction de notre conduite, si nous n'avions pas le pouvoir de l'appliquer aux actions particulières, et de déterminer lesquelles sont bonnes et lesquelles sont mauvaises moralement.

Quelques philosophes, dont je partage l'opinion, attribuent ce pouvoir à une faculté originelle, qu'ils appellent *sens moral*, *faculté morale*, *conscience*. D'autres pensent qu'on peut rendre raison de nos jugements moraux sans les rapporter à un sens ou à une faculté spéciale, et, pour

les expliquer d'une autre manière, ils se jettent dans des systèmes fort différents.

Je n'examinerai point à présent ces différents systèmes, parce que l'opinion contraire me paraît plus conforme à la vérité. Selon moi, notre espèce possède une faculté originelle, en vertu de laquelle, quand nous sommes arrivés à l'âge de raison et de réflexion, non-seulement nous acquérons la notion du bien et du mal en général, mais encore nous reconnaissons que certains actes sont bons et certains autres mauvais.

Bien que le nom de *sens moral* soit plus fréquemment donné à cette faculté, depuis que les ouvrages de lord Shaftesbury et de Hutcheson ont paru, le mot n'est cependant point nouveau. Le *sensus recti et honesti* est une expression commune chez les anciens, et le *sensiment du devoir* en est une autre tout aussi vulgaire parmi nous.

Nul doute que la dénomination de *sens moral* ne soit analogique, et qu'elle n'ait été empruntée aux sens externes; mais, quand on connaît bien les fonctions des sens, cette analogie ne paraît point chimérique, et je ne vois aucun motif de s'offenser, comme on l'a fait, de cette expression.

La faculté morale est sans doute d'un rang fort supérieur à toute autre faculté de l'âme; mais, entre elle et les sens extérieurs, il y a cette analogie frappante, que les sens ne nous donnent pas seulement les notions primitives des diverses qualités des corps, mais qu'ils nous inspirent encore tous les jugements primitifs que nous portons sur les propriétés de tel ou tel corps déterminé, et que pareillement la faculté morale ne nous donne pas seulement les idées primitives du juste et de l'injuste, du mérite et du démérite, mais qu'elle nous suggère encore tous les jugements particuliers que nous

portans sur la justice et l'injustice de telle action, sur le mérite ou le démérite de tel ou tel caractère.

Le témoignage de notre faculté morale, comme celui de nos sens externes, est le témoignage de la nature, et nous avons les mêmes motifs de nous confier à l'un et à l'autre.

Les vérités immédiatement attestées par les sens extérieurs sont les premiers principes d'après lesquels nous raisonnons sur le monde matériel, et d'où nous déduisons toute la connaissance physique ; les vérités immédiatement révélées par la faculté morale sont de même les premiers principes de tous nos raisonnemens moraux, et la source d'où découle toute la connaissance morale.

Par *raisonnement moral*, j'entends tout raisonnement qui a pour objet de démontrer que telle action est juste et mérite l'approbation morale, ou bien qu'elle est injuste, ou bien qu'elle est indifférente, c'est-à-dire, ni bonne ni mauvaise moralement.

Je pense qu'on peut ramener à ces trois types tous les jugemens véritablement moraux, toutes les actions humaines étant nécessairement ou bonnes ou mauvaises, ou indifférentes sous le point de vue moral.

Je sais que de bons écrivains emploient souvent l'expression de *raisonnement moral* dans une acception plus étendue ; mais comme le raisonnement que je signale est d'une espèce particulière, distincte de toute autre, et qu'il mérite à ce titre une dénomination spéciale, je prendrai la liberté de consacrer uniquement à cet usage celle de *raisonnement moral*.

Qu'il soit donc bien entendu que le caractère du raisonnement que j'appelle *moral* est d'aboutir toujours à cette conclusion, qu'une action est bonne, mauvaise, ou indifférente.

Tout raisonnement part de certains principes, et le

raisonnement moral n'échappe pas plus à cette loi générale que tout autre. Il faut donc qu'il y ait en morale, comme dans toutes les autres sciences, des principes premiers, évidents par eux-mêmes, sur lesquels s'appuient, et dans lesquels viennent se résoudre, en dernière analyse, tous les raisonnements moraux.

On peut déduire synthétiquement de ces principes toutes les règles particulières de la conduite, et y ramener analytiquement tous les devoirs et toutes les vertus particulières. Mais supprimez ces principes, et vous verrez qu'il est aussi impossible d'établir sans ce fondement aucune vérité morale, que de bâtir un château dans les nuages.

Un exemple fera mieux connaître ma pensée.

C'est un principe, en morale, que nous ne devons pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit. Supposez un homme qui, dans le silence des passions et dans le calme de la réflexion, n'apercevrait pas la vérité de cette proposition; je dis que cet homme ne serait pas un agent moral, et qu'on ne pourrait en aucune manière le convaincre par le raisonnement.

Sur quelle base en effet pourriez-vous raisonner avec un pareil homme? Vous pourriez peut-être lui persuader qu'il y va de son intérêt d'observer cette règle; mais ce ne serait pas le convaincre qu'il y va de son devoir. Reasonner de justice avec un homme qui ne connaît rien de juste ni d'injuste, ou de bienveillance avec celui qui n'aperçoit rien en elle de préférable à la méchanceté, c'est parler de sons à un sourd, et de couleurs à un aveugle.

Cet exemple prouve avec évidence que le raisonnement moral repose sur une ou plusieurs vérités premières, dont l'autorité est immédiatement admise sans le secours du raisonnement par tous les hommes qui ont atteint l'âge de la réflexion.

Il en est de même dans toutes les branches des connaissances humaines qui méritent le nom de *sciences*. Toute science a ses principes propres, sur lesquels elle repose tout entière.

Les premiers principes de toute science nous sont immédiatement suggérés par nos facultés ; de là dérive toute leur évidence, et nous ne pouvons avoir d'autre preuve de leur vérité. Seulement la faculté qui les suggère varie d'une science à l'autre.

Les premiers principes de la morale sont les suggestions immédiates de la faculté morale ; ils nous montrent non pas ce qu'est l'homme, mais ce qu'il doit être. Tout ce qui est immédiatement conçu comme juste et honorable dans la conduite humaine, emporte avec soi une obligation morale, et le contraire un démérite et une désapprobation. C'est de ces obligations immédiatement conçues que le raisonnement tire nécessairement toutes les autres.

Celui qui veut juger de la couleur d'un objet doit le placer dans un jour favorable, et lorsqu'il n'y a ni milieu, ni objet contigu qui puisse jeter de faux reflet, consulter ses yeux. C'est en vain qu'en cette matière il interrogerait toute autre faculté.

De même, celui qui veut juger des premiers principes de la morale, doit consulter sa conscience ou faculté morale, quand elle est calme et libre de passions, et qu'elle n'est entraînée ni par l'intérêt, ni par l'affection, ni par la mode.

Comme on s'en rapporte au témoignage clair et distinct de ses yeux sur les couleurs et la figure des corps extérieurs, de même on doit s'en rapporter au témoignage clair et désintéressé de sa conscience sur ce qu'on doit faire ou éviter. Dans une foule de cas, nous n'apercevons pas avec moins d'évidence le mérite ou le démé-

rite moral par la conscience, que la forme et la couleur par les yeux.

Les facultés que nous a données la nature sont les seuls instruments à l'aide desquels nous puissions découvrir la vérité. Il nous est impossible de prouver que ces facultés ne sont pas trompeuses, car il faudrait, pour les juger, que Dieu nous en donnât de nouvelles; mais, loin de former un pareil doute, nous ne pouvons nous soustraire à la nécessité d'y croire.

Tout homme, dans son bon sens, croit à ses yeux, à ses oreilles et à ses autres sens; il croit à son sens intime, sur les phénomènes qui se passent en lui; à sa mémoire, sur les événements passés; à son entendement, sur les rapports abstraits des choses; à son goût, sur ce qui est beau et laid; et il a le même motif, ou plutôt il est sous la même nécessité de croire aux inspirations claires et désintéressées de sa conscience sur ce qui est juste ou injuste, honorable ou honteux.

Pour me résumer, il y a dans l'âme une faculté originelle, que nous appelons *conscience* ou *faculté morale*, en vertu de laquelle nous acquérons les notions de bien et de mal, de mérite et de démérite, de devoir et d'obligation, et toutes les autres notions morales qui sont en nous; et c'est encore par la même faculté que nous connaissons la justice ou l'injustice de telle ou telle action particulière. Les premiers principes de la morale sont les suggestions immédiates de cette faculté, et nous avons les mêmes motifs de nous fier à ses décisions qu'à celles de nos sens, et de toutes nos autres facultés naturelles.

CHAPITRE VII.

De l'approbation et de la désapprobation morale.

Nos jugements moraux ne ressemblent point à nos jugements spéculatifs : ceux-ci sont de pures décisions de l'intelligence, qu'aucune émotion n'accompagne, au lieu que, par leur nature, les jugements moraux sont nécessairement suivis d'affections bienveillantes ou malveillantes, et d'émotions de plaisir ou de peine, que nous allons maintenant examiner.

Nous avons observé que toute action humaine, considérée sous le point de vue moral, nous paraît bonne, mauvaise, ou indifférente. Quand nous jugeons l'action indifférente, quoique ce jugement soit moral, il ne produit ni affection ni émotion, pas plus qu'un jugement spéculatif.

Mais quand nous approuvons les bonnes actions et désapprouvons les mauvaises, cette approbation et cette désapprobation ne renferment pas seulement un jugement moral de l'acte, mais encore une affection bienveillante ou malveillante envers l'agent, et une émotion intérieure de plaisir ou de peine. Occupons-nous d'abord de l'affection.

La moralité dans les personnes mêmes qui nous sont étrangères, et avec lesquelles nous n'avons aucune liaison, ne manque jamais d'exciter en nous quelque degré d'estime mêlée de bienveillance ; c'est un fait qui se renouvelle tous les jours, et qu'on ne saurait nier.

Cette estime, que fait naître en nous la moralité d'un homme, diffère absolument des sentiments que peuvent nous inspirer son esprit, sa naissance, sa fortune, ou les liens de famille qui l'unissent à nous.

Quand la moralité n'est pas relevée par l'éclat des ta-

lents et des qualités extérieures, elle est comme le diamant lorsqu'il sort de la mine, et que la main de l'ouvrier ne l'a pas encore dégagé de l'enveloppe grossière qui le couvre.

Mais est-elle accompagnée de ces avantages, elle ressemble au diamant lorsqu'il est taillé, poli et enchâssé; il jette alors un éclat qui attire tous les yeux; et cependant toutes ces circonstances, qui relèvent et font saillir sa beauté, n'ajoutent presque rien à sa valeur réelle.

Non-seulement l'estime et la bienveillance s'attachent à la moralité par un mouvement naturel, mais elles nous paraissent lui être dues légitimement, comme l'immoralité nous semble légitimement mériter la haine et l'indignation.

Il n'y a pas, dans l'esprit humain, de jugement plus impératif et plus irrésistible que celui qui nous impose l'estime et le respect comme une dette envers la dignité morale, et les sentiments contraires comme une justice envers la bassesse et l'indignité. Contempler la vertu sans éprouver du respect, ou l'immoralité sans ressentir de l'indignation ou du dégoût, est à nos yeux le comble de la dépravation.

Quand c'est en nous-mêmes que nous trouvons la moralité, elle ne perd point ses titres naturels à notre respect. Nous ne pouvons nous défendre de nous estimer un peu pour les qualités que nous estimons profondément dans les autres.

Quand l'estime de nous-mêmes se fonde sur les avantages extérieurs ou sur les dons de la fortune, elle est orgueil; quand elle s'appuie sur la vaine supposition d'un mérite que nous n'avons pas, elle est arrogance et présomption. Mais si un homme, sans s'apprécier plus qu'il ne doit, sent en lui cette pureté de cœur et cette droiture de conduite qu'il honore dans les autres, et se rend

à lui-même la justice de s'estimer, on peut appeler cette estime l'orgueil de la vertu, mais cet orgueil n'est point coupable; c'est une noble et heureuse disposition, sans laquelle il n'y a point de solide vertu.

L'homme qui porte en soi un caractère dont il sent le prix, se refusera à toute action qui en serait indigne. Le langage de son cœur sera comme celui de Job: « Je garde
« ma droiture et ne la laisserai point aller; mon cœur ne
« me fera point un reproche tant que je vivrai. »

L'homme de bien se doit à lui-même de défendre sa réputation et de la venger d'injustes imputations; mais il se doit encore plus de rester pur à ses propres yeux. Si son cœur l'absout, il met sa confiance en Dieu, et il lui est plus aisé de supporter les atteintes de la calomnie que les reproches de sa conscience.

Bien compris, le sentiment de l'honneur, dont on parle tant et qu'on applique souvent si mal, n'est autre chose que le mépris de l'honnête homme pour toute action déshonorante, dût-elle n'être jamais connue ni soupçonnée.

L'honnête homme craint moins l'imputation du vice que le vice lui-même; la calomnie peut compromettre sa réputation; mais une mauvaise action fait à sa conscience une blessure plus difficile à guérir et plus douloureuse à endurer.

Passons aux affections qui se produisent en nous, quand nous désapprouvons la conduite d'autrui ou la nôtre.

Toute action désapprouvée par nous dans la conduite d'un homme, affaiblit l'estime que nous lui portons; mais il est des fautes brillantes, formées d'un mélange de bien et de mal, qui peuvent avoir un aspect différent, selon le côté par lequel on les envisage.

Quand ces fautes sont celles de nos amis, et à plus forte raison quand elles sont les nôtres, nous sommes por-

tés à les voir sous le jour le plus favorable; c'est le contraire, si elles sont le fait des personnes que nous n'aimons pas.

Cette partialité, qui ne nous montre les choses que sous le meilleur ou le plus mauvais côté, est la principale cause de nos faux jugements sur le caractère d'autrui et de nos illusions sur le nôtre.

Mais quand nous analysons ces actions complexes, et que nous examinons à part les éléments opposés qu'elles renferment, toute illusion se dissipe; les mauvais éléments affaiblissent notre estime; les bons la fortifient; et ceux-là peuvent changer l'amour en indifférence, l'indifférence en mépris, et le mépris en haine et en horreur.

Si c'est en lui-même que l'homme aperçoit l'immoralité, il se sent abaissé dans sa propre estime; son esprit est humilié par cette découverte, sa contenance en est abattue; il se punirait de son action, si le châtement pouvait en effacer la tache. Ainsi, la mauvaise conduite nous donne un sentiment intime de honte et d'indignité, comme la bonne conduite un sentiment de dignité et d'orgueil; et il en serait de même, quand le coupable pourrait cacher sa faute aux regards du monde entier.

Considérons maintenant les émotions de plaisir ou de peine qui naissent de l'approbation ou de la désapprobation morale.

Il n'existe pas d'affection qui ne soit accompagnée d'une émotion agréable ou désagréable; nous l'avons déjà répété bien des fois, toute affection bienveillante cause du plaisir, et toute affection malveillante de la peine, à quelque degré.

Quand notre intelligence s'arrête sur un noble caractère, même dans les pages muettes de l'histoire ou du roman, cette contemplation nous cause, comme celle de

la beauté, une douce et vive émotion; elle échauffe notre cœur, et semble animer tout notre être. Semblable aux rayons du soleil, une belle âme vivifie la face du monde, et répand sur tout ce qui l'environne la chaleur et la clarté.

Nous éprouvons de la sympathie pour tous les hommes dont le caractère a de la noblesse et de la dignité. Nous nous réjouissons de leur bonheur; nous nous affligeons de leurs disgrâces; il semble même que nous recueillions quelques étincelles du feu céleste qui les anime, et que nous sentions se répandre en nous la température de leur grande âme.

Cette sympathie est l'effet naturel du jugement que nous portons sur leurs actions, et de l'approbation et de l'estime qu'elles méritent; car une sympathie réelle est toujours la conséquence de quelque affection bienveillante, telle que l'estime, l'amour, la compassion ou l'humanité.

Si la personne qui est l'objet de notre approbation nous est unie par les liens de l'habitude, de l'amitié ou du sang, cette circonstance augmente le plaisir que nous fait éprouver sa conduite; il semble que nous ayons un droit de propriété sur son mérite, et nous sommes disposés à nous en prévaloir. Ici la sympathie naturelle est exaltée par le lien social, qui a la propriété de lui donner de nouvelles forces.

Mais c'est surtout quand l'approbation tombe sur nos propres actions, que ce plaisir est à son comble. L'Écriture l'appelle alors *le témoignage d'une bonne conscience*, et non-seulement le saint Livre, mais les écrits de tous les moralistes de toutes les sectes et de tous les âges se sont accordés à proclamer ce témoignage, le plus pure, le plus noble, et la plus délicate de toutes les joies humaines.

Assurément, s'il était une jouissance particulière dans laquelle on dût concentrer ce souverain bien, si longtemps cherché par les philosophes, il faudrait donner la préférence à ce plaisir pur que nous donnent une conscience sans reproche, et la volonté continuelle de bien remplir les devoirs qui nous sont imposés. Aucune autre n'est plus élevée, plus exquise, plus solide, plus durable; aucune n'est plus complètement en notre puissance, ni mieux à l'épreuve des atteintes du temps et des chances de la fortune.

Quant aux émotions qui suivent la désapprobation, il est certain que le vice nous déplaît comme la laideur et la difformité, et qu'il nous cause le même dégoût.

S'il se rencontre dans l'un de nos proches, nous en éprouvons une peine amère. Nous rougissons des plus petites fautes de ceux qui nous touchent, et nous nous sentons, en quelque sorte, déshonorés par leur conduite.

Mais s'ils se signalent par un haut degré de dépravation, nous en sommes profondément mortifiés et humiliés. La souffrance sympathique que nous éprouvons alors ressemble à celle du crime, bien que nous ne soyons pas coupables. Les liens qui nous unissent à eux font notre confusion; nous voudrions pouvoir les renier; nous désirerions les chasser de notre cœur, les effacer de notre mémoire.

Toutefois, le temps finit par adoucir la douleur que nous cause l'inconduite de nos proches et de nos amis, quand notre conscience nous atteste que nous n'avons aucune part à leurs fautes.

En soumettant notre constitution à ces angoisses sympathiques, Dieu a voulu que nous fussions aussi profondément intéressés à la bonne conduite de nos amis qu'à leur prospérité, et qu'ainsi les nœuds de l'amitié, ceux

de famille, et tous les liens sociaux devinssent autant de moyens pour la vertu et d'entraves pour le vice.

Combien ne voit-on pas de parents immoraux éprouver une affliction profonde, lorsqu'ils voient leurs enfants s'engager dans la carrière où ils ont marché les premiers, et dont leur exemple leur a peut-être ouvert la route ?

Mais si l'immoralité nous est pénible dans les personnes qui nous intéressent, elle nous afflige plus douloureusement encore lorsque nous la sentons en nous; le mal qu'elle nous fait alors a un nom dans toutes les langues : c'est ce qu'on appelle le *remords* dans la nôtre.

Les écrivains sacrés et profanes de tous les temps et de toutes les opinions, et les Épicuriens eux-mêmes, ont décrit le remords sous de si vives couleurs, que je n'entreprendrai pas, après eux, d'en retracer les tourments.

C'est à cause de son amertume que les méchants prennent tant de peine pour s'en délivrer, et pour se déguiser, autant que possible, à eux-mêmes la dépravation de leur conduite. De là tous les artifices par lesquels ils s'efforcent de colorer leurs crimes et d'en laver la souillure. De là les différentes cérémonies expiatoires destinées à soulager la conscience du criminel, et à donner quelque rafraîchissement au feu qui le brûle. De là aussi les efforts des hommes immoraux pour exceller dans quelque talent aimable, qui puisse faire une sorte de contre-poids à leurs vices, et dans l'opinion d'autrui et à leurs propres yeux.

Car personne ne peut supporter la pensée d'être absolument dépourvu de tout mérite. L'homme qui aurait une telle conviction se prendrait en haine, maudirait la lumière du jour, et, s'il pouvait, fuirait la vie.

Je me suis efforcé de décrire les opérations naturelles de ce principe d'action, que nous appelons *sens moral*,

faculté morale, conscience. Tout ce que nous savons de nos facultés nous est révélé par leurs opérations. C'est par la conscience que nous saisissons ces opérations en nous-mêmes; des signes extérieurs nous les font connaître dans autrui. Or, les opérations de la faculté morale paraissent être : 1^o le jugement en dernier ressort de ce qui est bien, de ce qui est mal, et de ce qui est indifférent dans la conduite d'un agent moral; 2^o l'approbation du bien et la désapprobation du mal, en conséquence de ce jugement; 3^o enfin, les émotions de plaisir ou de peine qu'excitent les actions jugées bonnes ou mauvaises.

Le Très-Haut, qui nous a donné des yeux pour discerner ce qui peut être utile ou nuisible à notre vie physique, nous a aussi fait don de cette lumière intérieure pour diriger notre conduite morale.

Cette conduite étant l'affaire de chacun, les connaissances nécessaires pour la diriger devaient être à la portée de tous.

Épicure a fait des raisonnements subtils et ingénieux pour montrer que l'intérêt bien entendu nous conduisait à la pratique de la tempérance, de la justice et de l'humanité. Mais la masse du genre humain n'est pas capable de suivre une longue série de déductions délicates. Les passions ont une voix bruyante qui couvre la voix calme et posée de la raison.

Dans les conjonctures les plus ordinaires et les plus importantes de la vie, la conscience commande et défend avec plus d'autorité, et sans l'intervention du raisonnement. Sa voix est entendue de tous les hommes, et ne saurait être impunément méprisée.

Une conscience coupable met l'homme en hostilité avec soi-même. Il sent qu'il est ce qu'il ne devrait pas être; il se trouve déchu de sa dignité naturelle, et voit qu'il a

vendu à vil prix tout ce qui lui donnait de la valeur ; il a conscience de son démérite, et ne peut bannir de son cœur la crainte du châtiment.

Toujours, au contraire, l'obéissance aux ordres sacrés de la conscience reçoit une récompense immédiate, et proportionnée au sacrifice qu'elle a coûté.

L'homme qui oppose une noble résistance à la violence des tentations, et qui garde sa pureté, est l'être le plus heureux qui soit sur la terre. Plus la lutte est grande, plus sa gloire est douce ; le sentiment de son innocence fortifie son cœur et reluit sur son visage ; les tempêtes peuvent se déchaîner et les vagues mugir, soutenu par sa bonne conscience et sûr de l'approbation de Dieu, il reste inébranlable comme le rocher au milieu des flots.

Ajoutons une vérité que chacun lit dans son cœur, c'est que l'homme qui fait son devoir, à ce seul titre qu'il est beau et qu'il est juste de le faire, agit d'après un principe plus noble, et avec un contentement intérieur plus complet, que celui qui n'obéit, en s'y soumettant, qu'à l'espérance d'une récompense présente ou à venir.

CHAPITRE VIII.

Observations concernant la conscience.

Je terminerai cet Essai par quelques observations sur la *conscience*, qui contribueront peut-être à donner une idée plus exacte de cette faculté de notre esprit.

I. Comme toutes nos facultés, elle se développe par degrés, et sa vigueur naturelle peut être considérablement augmentée par une culture convenable.

Toutes les facultés humaines ont leur enfance et leur maturité.

Les facultés qui nous sont communes avec les bêtes apparaissent les premières, et se développent avec le plus de rapidité. Dans le premier période de la vie, les enfants sont également incapables de distinguer le bien du mal dans la conduite humaine, et de discerner le vrai du faux dans la science. Ce n'est que par des degrés insensibles que se forme leur jugement en matière de conduite et en matière de vérité. Cette faculté croît comme la plante, à l'aide du temps et de la culture.

Dans le développement des végétaux, la feuille apparaît d'abord, puis la fleur, puis le fruit; la dernière de ces trois productions est en même temps la plus importante, et les deux autres ne servent qu'à la préparer. Elles se succèdent l'une à l'autre dans un ordre régulier; l'humidité, la chaleur, l'air et un abri convenable, sont les conditions de ce développement; la culture peut le hâter. Favorisés par le sol, la température et les soins de l'homme, quelques individus d'une famille peuvent parvenir à une plus grande perfection; mais ni la culture, ni le sol, ni le climat, ne peuvent faire que les ronces se chargent de figes, ou l'épine de raisins.

On observe une progression semblable dans le développement des facultés de l'esprit: car, du plus petit au plus grand, il existe une merveilleuse analogie entre les ouvrages de Dieu.

Les facultés de l'homme se développent dans un ordre régulier déterminé par le Créateur. Ce développement peut être précipité ou retardé, favorisé ou perverti par l'éducation, l'instruction, l'exemple, la pratique, et le genre de société au milieu duquel il s'opère. L'action de toutes ces causes peut lui être utile ou funeste, comme celle du sol et de la culture au développement de la plante.

Mais, quelle que soit leur puissance, elles ne sauraient

exciter en nous de nouvelles facultés ; nous n'en aurons jamais d'autres que celles que Dieu nous a données. Ainsi, les facultés qui se retrouvent dans tous les hommes, quelle que soit l'éducation qu'ils aient reçue, et les effets bons ou mauvais qu'elle ait produits, ces facultés viennent de Dieu ; l'action des causes secondaires n'est pour rien dans leur existence.

Au nombre de ces facultés il faut ranger la conscience, ou la faculté de distinguer le bien du mal, car tous les hommes arrivés à l'âge de la raison, quel que soit leur pays et quelle qu'ait été leur éducation, la possèdent.

La main de Dieu jette, pour ainsi dire, dans notre âme la semence du discernement moral ; quand la raison est venue, ce germe se développe : la plante est faible d'abord, et la main peut aisément la détourner de sa direction naturelle ; aussi les progrès de la conscience dépendent-ils beaucoup de la culture qu'on lui donne, et de la discipline à laquelle on la soumet.

Il en est de même de la faculté de raisonner, à laquelle personne ne conteste le titre de faculté primitive et originelle de notre esprit. Elle ne se montre pas dans l'enfance ; elle lève plus tard, si l'on peut ainsi parler, et croît insensiblement avec l'homme lui-même. Néanmoins son développement dépend si fort de la culture qu'on lui donne et de l'exercice qu'on lui fait prendre, que nous voyons une foule d'individus et même des tribus tout entières chez lesquels on a peine à l'apercevoir.

Il serait souverainement absurde de conclure des erreurs et de l'ignorance humaine, qu'il n'y a point de vérité, ou que l'homme n'a pas la faculté de la connaître et de la discerner de l'erreur.

Il en est de même du discernement moral : la faculté de distinguer ce que nous devons faire de ce que nous ne devons pas faire, n'est pas si infallible de sa nature,

que nous soyons à l'abri de toute méprise sur ce qui est notre devoir.

En matière de conduite comme en matière de spéculation, nous pouvons être égarés par les préjugés de l'éducation ou par les lumières trompeuses d'une fausse science; mais, en matière de conduite, nous avons de plus à nous défendre des impulsions de l'appétit, des conseils intéressés de la passion, de la contagion des mauvais exemples et de l'ascendant presque irrésistible de la coutume.

Ainsi, de ce que l'homme a naturellement la faculté de distinguer le bien du mal, il ne s'ensuit pas que l'instruction lui soit inutile, ni que sa conscience puisse se passer de culture, ni qu'il doive se fier aux suggestions de son esprit, et s'abandonner aveuglément aux opinions qu'il trouve enracinées dans son intelligence.

Que penserions-nous d'un homme qui, sous le prétexte que la nature nous a donné la faculté de distinguer le vrai du faux, prétendrait qu'il n'a pas besoin d'apprendre les mathématiques, la philosophie naturelle et les autres sciences? et cependant c'est par cette faculté seule que toutes les découvertes qui ont successivement enrichi ces sciences ont été faites, et par elle seule encore que nous distinguons les vérités qu'elles contiennent; mais l'entendement abandonné à lui-même, privé du secours de l'enseignement, de la pratique, de l'habitude, se trouverait fort en peine de découvrir son chemin en pareilles matières, comme on peut le voir chez les personnes qui ne les ont pas étudiées.

Il en est de même de la faculté de distinguer le bien du mal : comme toutes nos facultés naturelles, elle a besoin d'être développée par l'éducation, l'exercice et l'habitude. Il est des personnes, comme le dit l'Écriture, dont les sens ont appris à discerner le bien et le mal; grâce à cet apprentissage, leur vue est plus prompte et plus pé-

nécessaire, et leurs jugemens moraux sont plus certains que ceux des autres hommes.

Celui qui néglige les moyens de connaître mieux son devoir, peut s'égarer sans cesser d'être docile aux lumières de sa raison. Il n'est pas coupable d'agir selon les impulsions de son jugement; mais il l'est d'avoir négligé les moyens de l'éclairer.

Il y a des vérités spéculatives et morales, que ne découvrirait jamais un homme abandonné à ses propres lumières, qui cependant le frappent d'une vive conviction lorsqu'on les lui expose avec clarté. Ce n'est pas sur la foi du maître qu'il les adopte, mais sur leur propre évidence; souvent même il s'étonne d'avoir été assez aveugle pour ne point les apercevoir.

Il en est de la vérité, dans ce cas, comme d'un fils éloigné depuis longtemps de la maison paternelle, et qu'on supposait mort : lorsqu'il reparait après un grand nombre d'années, d'abord on ne le reconnaît pas; mais à peine s'est-il déclaré, que mille circonstances le rappellent à la mémoire de son père, et découvrent à celui-ci non-seulement que c'est bien là le fils qu'il avait perdu, mais encore qu'il est impossible que ce ne soit pas lui.

Il y a entre l'intelligence humaine et la vérité une sympathie qui n'existe pas entre cette même intelligence et l'erreur. Une sympathie semblable existe pareillement entre les âmes pures et les principes éternels de la vertu. Mettez ces principes en lumière, l'âme retrouve cette sympathie qui sommeillait; et dès lors leur autorité sainte et leur légitimité indélébile se manifestent à l'intelligence de l'homme, et se font sentir à son cœur. C'est ce phénomène, sans doute, qui fit croire à Platon que les connaissances que nous acquérons dans cette vie ne sont que des réminiscences des idées que nous avons eues dans un état primitif.

Il se peut qu'un homme, né et élevé parmi les sauvages, se plaise à poursuivre sa vengeance avec une inflexible cruauté, et jusqu'à la mort de son ennemi; il se peut même que sa conscience ne condamne pas ce féroce ressentiment.

Supposons, cependant, qu'il ait l'âme droite et pure, et qu'une fois sa passion calmée, on développe sous ses yeux les principes de clémence, de générosité et de pardon des injures, dont le divin auteur de notre religion a donné tout à la fois le précepte et l'exemple; pense-t-on qu'il persiste dans son aveuglement, et qu'il ne finisse pas par reconnaître qu'il est plus noble de se vaincre soi-même et de dompter sa passion, que de poursuivre impitoyablement la perte de son ennemi? Il comprendra, n'en doutons pas, que se faire un ami d'un ennemi, et rendre le bien pour le mal, est la plus belle des victoires, et qu'on trouve à la remporter une jouissance élevée, auprès de laquelle le sauvage plaisir de la vengeance n'est qu'une ombre; il comprendra que sa conduite n'a pas été celle que doit tenir un homme envers ses frères, mais celle que tient une bête féroce envers sa proie; le secret de la discorde qui régnait dans son âme lui sera révélé, et il saura par quel art sublime il peut mettre en harmonie les différentes parties de sa nature.

Celui-là méconnaît son propre cœur et la condition de l'homme sur cette terre, qui ne voit pas qu'aucun des moyens que la Providence a mis à sa disposition pour éclairer sa conscience n'est superflu et ne doit être négligé.

II. La conscience est une faculté particulière à l'homme. Nous n'en apercevons aucun vestige dans les animaux. Elle est une des prérogatives qui nous placent au-dessus d'eux.

Entre les animaux et nous il y a des facultés commu-

nes. Ils voient, ils entendent, ils touchent, ils perçoivent les odeurs et les saveurs ; ils ont leurs plaisirs et leurs peines, leurs appétits et leurs instincts ; ils aiment leur progéniture, et quelques-uns le troupeau dont ils sont membres ; les chiens s'attachent à leurs maîtres, et manifestent à leur égard tous les signes d'une vive sympathie.

Nous remarquons également dans les animaux le ressentiment et l'émulation, l'orgueil et la honte ; quelques-uns peuvent être dressés par l'habitude, les récompenses et les punitions, à beaucoup d'actes utiles à l'homme.

Tout cela est incontestable, et si le discernement moral pouvait se résoudre dans l'un de ces principes ou dans la combinaison de plusieurs, il s'ensuivrait que certains animaux sont des agents moraux, et qu'on a le droit de les rendre responsables de leur conduite.

Mais le sens commun se révolte contre cette conclusion, et l'homme qui accuserait sérieusement son chien de quelque crime, se couvrirait de ridicule. Les animaux font des actions qui leur sont préjudiciables ainsi qu'à nous ; ils peuvent avoir des défauts ou des habitudes acquises qui les déterminent à faire ces actions ; c'est là tout ce que nous entendons quand nous disons qu'ils sont vicieux.

Quant à l'immoralité, ils ne peuvent y atteindre non plus qu'à la vertu. Ils sont incapables de se gouverner ; et lorsqu'ils obéissent à la passion ou à l'habitude dont l'impulsion est actuellement la plus forte, ils agissent en vertu de la constitution que Dieu leur a donnée, et l'on ne peut exiger d'eux davantage.

Ils ne peuvent s'imposer une règle souveraine, dont l'autorité doive triompher des exigences de l'appétit et de l'impétueuse ardeur des passions. L'idée même d'une

règle pareille, et de l'obligation qui s'y attache, paraît absolument étrangère à leur intelligence.

Ils ne savent ni ce que c'est qu'une promesse, ni ce que c'est qu'un contrat ; il est impossible de traiter avec eux ; ils ne peuvent ni affirmer, ni nier, ni se résoudre, ni engager leur foi. Si la nature les avait rendus capables de ces opérations, leurs mouvements et leurs actes en laisseraient échapper quelques indices.

Jamais les animaux les plus sagaces n'ont inventé une langue ; jamais ils n'ont pu comprendre celle des hommes ; ils n'ont élevé aucun système de gouvernement ; ils n'ont transmis aucune découverte à leur postérité.

Ces faits, et beaucoup d'autres non moins saillants, prouvent que ce n'est point à l'aventure et par pure présomption, que l'espèce humaine a toujours considéré les animaux comme des êtres d'une nature inférieure, destitués des nobles facultés que Dieu nous a données, et particulièrement de celle qui fait de l'homme un agent moral et responsable.

III. L'intention évidente de la nature, en mettant en nous la faculté de conscience, a été de nous donner un guide qui dirigeât notre conduite aussitôt que nous aurions atteint l'âge de raison.

C'est la nature d'une chose qui nous révèle sa destination ; et souvent cette découverte est immédiate.

Quiconque connaît le mécanisme d'une montre sait, à n'en pouvoir douter, qu'elle est faite pour mesurer le temps. Il suffit également de connaître la structure de l'œil et les propriétés de la lumière, pour être convaincu que l'œil est fait pour voir.

Dans le corps humain, la destination d'une foule d'organes est si évidente, qu'on ne saurait la mettre en question sans absurdité. Qui oserait douter que les muscles ne soient faits pour mouvoir les parties auxquelles ils sont

attachés; la plupart des os, pour supporter le corps, comme la charpente le bâtiment, et quelques-uns, pour protéger les organes qu'ils entourent ?

Lorsque nous considérons la constitution de l'esprit, la destination de ses différentes facultés ne se révèle pas avec moins d'évidence. N'est-il pas clair que la perception des différentes qualités des corps, qui peuvent nous être utiles ou nuisibles, est l'objet des sens; la conservation des connaissances acquises, celui de la mémoire; la distinction du vrai et du faux, celui du jugement et de l'entendement ?

Il en est de même des appétits de la faim et de la soif, de l'affection des parents pour leurs enfants, de la docilité et de la crédulité naturelle de ceux-ci, de la pitié et de la sympathie pour l'infortuné, de l'attachement du voisin pour le voisin, d'un membre d'une société pour l'autre, de tous pour les lois qui gouvernent le pays. Tous ces éléments de notre constitution manifestent si clairement leur destination qu'il faudrait être aveugle pour ne point l'apercevoir. Il n'est pas jusqu'au ressentiment et à la colère qui ne nous apparaissent comme une sorte d'armure défensive, destinée à prévenir l'injure par la crainte, ou à nous préserver de ses effets par la promptitude avec laquelle elle les repousse.

C'est donc une vérité générale, et que l'observation de toutes nos facultés actives et intellectuelles confirme également; que la fin pour laquelle Dieu nous les a données est en quelque sorte écrite dans la nature spéciale de chacune.

Aucune ne témoigne aussi haut de cette vérité que la conscience : ce qu'elle fait manifeste ce qu'elle doit faire. Et que fait-elle? elle nous montre ce qui est bien, ce qui est mal, et ce qui est indifférent dans la conduite humaine.

Avant que l'action soit accomplie, elle la juge; car il est rare que nous agissions assez brusquement pour que nous ne voyions pas si ce que nous allons faire est bien ou mal, ou n'est ni l'un ni l'autre. La conscience est comme l'œil; naturellement ses regards se portent en avant, quoiqu'ils puissent se tourner en arrière.

Croire, avec quelques philosophes, que l'objet de la conscience est de revenir sur nos actions passées, et de les approuver ou désapprouver, ou croire que l'objet de la vue est de regarder la route que nous venons de parcourir, et de juger si elle est unie ou raboteuse, c'est la même chose. Dans les deux cas, on suppose que la faculté recherche après l'action ce qui n'a pu lui échapper avant l'action.

La conscience impose des bornes à chaque appétit, à chaque affection, à chaque passion; elle dit à chacun de ces principes: Tu iras jusque-là, mais pas plus loin.

Nous pouvons transgresser ses ordres, mais nous ne le pouvons innocemment ni impunément.

Nous nous condamnons nous-mêmes, ou, comme dit l'Écriture, *notre cœur nous condamne*, quand nous violons les règles du bien et du mal que la conscience nous impose.

D'autres principes d'action peuvent avoir plus de force, mais celui-là seul a de l'autorité. Ses sentences nous font coupables à nos yeux, coupables à ceux de Dieu; quelle que soit l'opposition qu'essayant d'y mettre les autres principes.

Il est donc évident que la conscience tient de la nature elle-même le droit de diriger et de déterminer notre conduite, de nous mettre en jugement, de nous absoudre, de nous condamner, et même de nous punir; autorité immense, et qui n'appartient à aucun autre principe de notre constitution.

Elle est la lumière que Dieu a mise en nous pour gui-

der nos pas. Les autres principes peuvent nous pousser et nous contraindre; la conscience seule nous autorise. Elle a sur eux tout droit de contrôle; aucun ne l'a sur elle. S'ils l'usurpent, c'est un renversement illégitime de l'ordre naturel.

Cette suprématie de la conscience n'est point à nos yeux une vérité contestable qui demande des preuves; elle est évidente de soi-même; car elle est identique à celle-ci : que l'homme doit, dans tous les cas, faire son devoir, et que celui-là seul est parfait qui l'accomplit dans tous les cas.

Tel était aussi l'idéal de la perfection pour les stoïciens; tel fut le but qu'ils assignèrent à la vie humaine dans leurs célèbres écrits. Le *sage* était à leurs yeux celui qui subordonnait à la recherche de l'*honnête* tous les autres principes d'action.

Sans doute le *sage* des stoïciens est aussi introuvable que le *parfait orateur*; c'est un caractère idéal et qui surpasse les forces de la nature humaine. Cependant jamais plus noble type de l'homme vertueux ne fut offert au monde païen; et, en s'efforçant de l'égaliser, quelques-uns des stoïciens sont devenus l'ornement de l'espèce humaine.

IV. La conscience est tout à la fois une faculté active et une faculté intellectuelle de l'esprit.

Elle est active, en ce qu'elle intervient plus ou moins dans toute action vertueuse. D'autres principes peuvent concourir et pousser au même acte; mais nul acte n'est moralement bon, si le principe moral n'a contribué à la déterminer. Un homme qui ne se soucie point de la justice peut, pour éviter la faillite ou la prison, être très-exact à remplir ses engagements; mais il n'y a point de vertu dans cette conduite, bien qu'elle soit conforme aux lois de l'équité.

Dans beaucoup de circonstances, le principe moral est combattu par quelques-uns des principes animaux. L'appétit et la passion peuvent nous pousser à des actes que nous savons injustes. En pareil cas, le principe moral doit toujours prévaloir, et plus sa victoire est pénible, plus elle est glorieuse.

D'autres fois, le principe moral agit seul dans la détermination : aucun principe ne le combat ; aucun ne le seconde. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'un arbitre juge une contestation entre deux personnes qui lui sont parfaitement indifférentes.

Ainsi la conscience, en tant que principe actif, tantôt concourt avec d'autres principes ; tantôt est obligée de les combattre, et tantôt enfin préside seule à la détermination.

J'ai déjà essayé de montrer que l'intérêt bien entendu n'est pas seulement un principe rationnel d'action, mais encore un principe régulateur, auquel tous les principes animaux sont subordonnés. Il y a donc en nous deux principes régulateurs, la vue de ce qui est utile et la vue de ce qui est bien, l'intérêt bien entendu et le devoir. Supposons maintenant que ces deux principes souverains viennent à se contredire : auquel des deux l'homme doit-il obéir ?

Des personnes respectables ont soutenu que tout motif intéressé était illégitime, et devait être banni de nos délibérations ; que nous devons aimer la vertu pour elle seule, et la préférer encore, quand elle devrait être suivie d'un malheur éternel.

Cette opinion exagérée a été celle de quelques mystiques, qui l'ont peut-être adoptée par opposition à la doctrine, non moins erronée, des scolastiques du moyen âge, qui prétendaient que l'intérêt personnel était le seul motif de nos actions, et que la vertu tirait son prix du

bonheur qu'elle donne en ce monde, et quelle mérite dans l'autre.

Des notions plus justes de la nature humaine font évanouir ces deux systèmes également exagérés.

D'une part, l'amour désintéressé de la vertu est indubitablement le principe le plus noble qui soit en nous : il ne doit jamais fléchir devant aucun autre.

D'une autre part, Dieu n'a pas mis en nous des principes mauvais; il n'en est aucun qui méritât d'être supprimé, à supposer que cette suppression fût en notre pouvoir.

Tous sont utiles, tous sont nécessaires dans l'état actuel. La perfection ne consiste pas à les abolir, mais à les contenir dans des bornes légitimes, et dans la dépendance des principes régulateurs.

Quant à l'hypothèse d'une contradiction possible entre les principes régulateurs, c'est-à-dire entre l'intérêt bien entendu et le devoir, elle est purement imaginaire : une telle contradiction est impossible.

S'il est vrai que le monde soit gouverné par un Dieu sage et bon, il est impossible que l'on compromette son bonheur en accomplissant son devoir. Quiconque croit en Dieu peut donc faire son devoir en toute assurance, et laisser à la Providence divine le soin de son bonheur. La raison nous dit que la meilleure manière d'assurer l'un est de ne songer qu'à l'autre.

Reste le cas d'un homme qui ne croirait pas en Dieu, et qui, par une erreur de jugement non moins funeste, croirait, de plus, que la pratique de la vertu est contraire au bonheur. Lord Shaftesbury l'a dit, sa situation serait sans remède; il lui serait impossible d'agir sans se mettre en opposition avec l'un des principes régulateurs de sa constitution; il faudrait toujours qu'il sacrifîât ou le bonheur à la vertu, ou la vertu au bonheur; et il ne pourrait

échapper à la malheureuse alternative d'être, à ses propres yeux, ou un bon, ou un misérable.

Rien ne montre mieux la liaison qui existe entre les principes de la morale et ceux de la religion naturelle; rien ne prouve mieux combien ces derniers sont nécessaires pour rassurer d'un côté l'homme, et le sauver de la crainte de jouer le rôle d'une dupe en accomplissant la règle du devoir.

Aussi Shaftesbury conclut-il de là, dans le plus sérieux de ses ouvrages, que la vertu est incomplète sans la pitié. En effet, sans la pitié la vertu perd son plus brillant modèle, son plus noble objet, son plus ferme fondement.

Je terminerai en observant que la conscience est une faculté intellectuelle, aussi bien qu'une faculté active.

En effet, c'est par elle seule que nous acquérons l'idée du bien et du mal dans les actions humaines; idée féconde, puisqu'elle embrasse non-seulement tous les degrés, mais encore toutes les espèces du bien et du mal. On distingue en effet plusieurs espèces de bien et de mal. La justice et l'injustice, la reconnaissance et l'ingratitude, la bienveillance et la malice, la prudence et la folie, la magnanimité et la bassesse, la décence et l'indécence, sont autant d'espèces différentes d'un même genre, autant d'objets différents d'une approbation et d'une désapprobation morale plus ou moins énergique.

La conception de tous ces faits moraux dérive de la conscience. Cette faculté va plus loin, elle les compare, et nous fait apercevoir les rapports également moraux qui existent entre eux. Si nous savons que l'injustice est plus blâmable que la justice n'est louable, et qu'il en est de même de l'ingratitude et de la reconnaissance; si nous savons que toutes les fois que la justice et la reconnaissance sont en opposition, c'est la première qui doit l'emporter,

et que la générosité doit céder le pas à l'une et à l'autre, c'est à la conscience que nous le devons.

Elle discerne immédiatement une foule de rapports semblables entre les différentes qualités morales; il suffit, pour s'en convaincre, de consulter son propre cœur.

Les inspirations de cette faculté sont les premiers principes sur lesquels reposent tous les raisonnements de la morale, du droit naturel et du droit des gens, tous ceux qui ont pour objet les devoirs de la religion naturelle et le gouvernement moral de la Divinité.

Ainsi donc, de la conscience dérivent, comme de leur source, et une foule de notions primitives de notre esprit, et les premiers principes de plusieurs branches importantes de la connaissance humaine. Elle est donc une faculté intellectuelle, aussi bien qu'une faculté active de notre constitution.

ESSAI IV.

DE LA LIBERTÉ DES AGENTS MORAUX.

CHAPITRE I.

Des notions de liberté et de nécessité morale.

Par la *liberté* d'un agent moral, j'entends le pouvoir qu'il exerce sur les déterminations de sa volonté.

Si en faisant une action, l'agent avait le pouvoir de la vouloir ou de ne pas la vouloir, il a été libre dans cette action ; mais si toutes les fois qu'il agit volontairement, la détermination de sa volonté est la conséquence nécessaire de quelque chose d'involontaire dans l'état de son esprit ou de quelque circonstance extérieure, il n'est point libre ; il ne possède pas ce que j'appelle la liberté d'un agent moral ; il est l'esclave de la nécessité.

La liberté suppose dans l'agent l'intelligence et la volonté. Car, d'une part, la liberté ne s'exerce que sur les déterminations de la volonté ; et, d'une autre part, il ne peut y avoir volonté sans le degré d'intelligence nécessaire pour concevoir ce qu'on veut.

Non-seulement la liberté d'un agent moral implique la conception de ce qu'il veut, elle implique de plus quelque degré de jugement pratique ou de raison.

Car, s'il n'avait pas le jugement nécessaire pour apercevoir qu'une détermination est en elle-même, ou par ses conséquences, préférable à une autre, quel usage pourrait-il faire du pouvoir de se déterminer ? Il se déterminerait

dans les ténèbres, sans raison, sans motif, sans but; ses déterminations ne pourraient être ni vertueuses ni coupables, ni sages ni insensées. Quelques conséquences qu'elles entraînent, on ne pourrait les lui imputer; il n'était pas capable de les prévoir, il ne l'était pas d'apercevoir la raison d'agir autrement, qu'il ne l'a fait.

Sans doute, nous pouvons imaginer un être qui aurait de l'empire sur les déterminations de sa volonté, et qui n'aurait pas l'intelligence nécessaire pour la diriger; mais cet empire serait en lui une faculté inutile; et, s'il s'en servait, aucun blâme, aucune approbation ne pourrait s'attacher à l'usage qu'il en ferait. Cette hypothèse est donc une fiction. La nature ne fait point de dons inutiles. Elle ne peut accorder l'empire de ses déterminations à un être qui n'aurait ni le jugement nécessaire pour diriger sa conduite, ni le discernement de ce qu'il doit et de ce qu'il ne doit pas faire.

C'est pourquoi je ne m'occuperai, dans cet Essai, que de la liberté des agents moraux; c'est-à-dire, des êtres capables d'agir bien ou mal, avec sagesse ou avec imprudence. Et, pour caractériser cette liberté, je l'appellerai *liberté morale*.

Jusqu'à quel point les animaux sont-ils libres, et jusqu'à quel point le sommes-nous nous-mêmes avant l'âge de raison? Quelle est la nature ou le degré de cette liberté? Ce sont des questions que je me sens incapable de résoudre. Ce qui paraît certain, c'est que les animaux n'ont point la faculté de se maîtriser; celles de leurs actions qu'on peut appeler *volontaires* semblent invariablement déterminées par l'appétit, ou la passion, l'affection, ou l'habitude actuelle la plus puissante.

Telle paraît être la loi de leur constitution. Ils obéissent à cette loi, comme les choses inanimées aux lois du monde physique, sans la connaître et sans vouloir lui obéir.

Mais, au jugement de tous les hommes, ils sont incapables de ce gouvernement moral, qui s'adresse aux facultés rationnelles, et qui implique la conception d'une loi. Aussi bien ne voit-on pas à quelle fin Dieu leur aurait donné l'empire de leurs déterminations, à moins que ce ne fût pour les rendre indociles à toute discipline, et ils sont loin de l'être.

La conséquence immédiate de la liberté morale est le pouvoir de faire bien ou mal. On peut abuser de ce pouvoir, comme de tous les autres, présents de Dieu. On en fait un bon usage, quand on agit prudemment et vertueusement, selon les lumières de la raison, et par là on acquiert des droits à l'estime et à l'approbation. On en fait un mauvais usage, quand on agit contradictoirement à ce qu'on sait ou à ce qu'on soupçonne être légitime et sage, et par là on encourt le blâme de la désapprobation.

Par la *nécessité*, j'entends la privation de cette liberté morale que je viens de définir.

Peut-il exister du bien et du mal moral dans le système de la nécessité? Pour résoudre cette question, supposons d'abord un homme qui, dans tous les cas, serait fatalement déterminé à faire le bien : assurément cet homme ne serait jamais coupable; mais aurait-il quelque titre à l'estime et à l'approbation morale de ceux qui sauraient qu'il agit nécessairement? Ou je m'abuse étrangement, ou il n'en aurait aucun. On pourrait lui appliquer le mot d'un ancien sur Caton : *Il est bon, parce qu'il ne peut pas être autrement*. Or, ce mot, si on le prend dans un sens strict et littéral, n'est pas l'éloge de Caton, mais de son naturel; qui était l'ouvrage de Dieu, et non la sienne.

Supposons maintenant un homme fatalement déterminé à faire le mal; il peut exciter la compassion, mais

nullement la désapprobation morale. Il fait le mal, parce qu'il ne peut pas agir autrement. Qui oserait le blâmer ? Nécessité n'a pas de loi.

S'il est intelligent, et qu'il connaisse la fatalité qui pèse sur ses déterminations, il ne sera point embarrassé de plaider sa cause. Si on blâme ses actions, où ce blâme doit-il remonter ? A sa constitution, et non pas à lui. Si l'auteur de son être l'accusait de faire le mal, n'aurait-il pas le droit de lui demander raison, et de lui dire : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Je puis, si tel est ton plaisir, être immolé au bien général comme un homme atteint de la peste, mais je ne puis l'être comme un criminel ; car tu sais que le mal dont tu m'accuses est ton ouvrage et non le mien.

Telle est l'idée que je me fais de la liberté et de la nécessité morale, ainsi que des conséquences inévitables qui en dérivent.

Un homme peut jouir de la liberté morale, sans que cette liberté s'étende à toutes ses actions, sans qu'elle s'étende même à toutes ses actions volontaires. Souvent il agit par instinct, souvent par habitude, sans penser à ce qu'il fait, et par conséquent sans le vouloir. Dans l'enfance, il n'a pas plus d'empire sur lui-même que les animaux, et, quand vient la maturité de l'âge et avec elle la liberté morale, cette faculté, comme toutes les autres, a ses limites. Quelles sont ces limites ? Il est peut-être au-dessus des forces de l'intelligence de les déterminer ; tout ce qu'on peut dire, c'est que sa liberté s'étend à toutes celles de ses actions dont il est responsable.

Cette faculté est un présent du Dieu qui lui donna l'être, et qui peut à son gré la lui reprendre ou la lui laisser, en affaiblir ou en augmenter la puissance. Il n'est point de faculté dans la créature qui ne reste sous la dépendance du Créateur. Dieu nous tient sous sa chaîne ; il

peut la relâcher ou la resserrer comme il veut, et nous mener où il lui plaît. C'est une vérité qu'il ne faut point perdre de vue, quand on parle de la liberté de l'homme ou de toute autre créature.

Le fait que l'homme est un agent libre n'exclut donc pas la possibilité que sa liberté soit altérée ou détruite par une cause quelconque. Elle peut l'être par certaines maladies du corps et de l'esprit, comme la mélancolie et la démence; elle peut l'être par des habitudes vicieuses; elle peut l'être, dans quelques cas, par l'intervention immédiate de Dieu.

Nous appelons l'homme un être libre, dans le même sens que nous le nommons un être raisonnable. Dans beaucoup de choses, il n'est point guidé par la raison, mais par des principes semblables à ceux qui gouvernent les animaux; sa raison elle-même est faible; et telle qu'elle est, mille causes peuvent l'affaiblir encore, et même la détruire: l'homme est raisonnable pourtant; il est libre aussi, malgré les limites qui bornent sa liberté.

La liberté, telle que je viens de la définir, a paru incompréhensible à quelques philosophes, qui ont jugé qu'elle impliquait une absurdité.

« La liberté, disent-ils, consiste dans le pouvoir de faire ce que l'on veut: telle est l'idée la plus haute qu'on puisse s'en former. Il s'ensuit que la liberté n'a rien de commun avec les déterminations de la volonté, et que son empire embrasse seulement les actions qui dérivent de ces déterminations; c'est-à-dire, qui dépendent de sa volonté. Dire que nous avons le pouvoir de vouloir telle action, c'est dire que nous pouvons la vouloir si nous voulons; ce qui suppose une volonté antérieure, qui détermine la volonté qui veut l'action. Mais cette volonté antérieure doit être déterminée à son tour par une autre volonté, celle-ci par une autre encore, et ainsi de suite.

De là une série indéfinie de volontés qui est absurde. Agir librement, c'est donc agir volontairement, et rien de plus : ces deux expressions sont synonymes ; et cette liberté est la seule qu'on puisse concevoir dans l'homme, comme elle est la seule qu'on puisse concevoir dans un être quelconque.

Ce raisonnement, dont Hobbes est le père, a été universellement adopté par les défenseurs de la nécessité. Il repose sur une définition de la liberté entièrement différente de celle que j'ai donnée, et par conséquent ne s'applique point à la liberté morale telle que je l'entends.

Mais ceux qui le font prétendent que leur liberté est la seule possible, la seule concevable, la seule qui n'implique pas absurdité.

Ainsi, chose étrange ! le mot *liberté* n'aurait qu'un seul sens, et ce sens serait celui qu'ils lui donnent. Je lui en connais cependant trois, d'un usage également vulgaire ; et si l'objection s'applique à l'un, elle n'atteint nullement les deux autres.

Quelquefois on entend par *liberté* le contraire d'une contrainte extérieure qui s'exerce sur notre corps ; quelquefois le contraire de l'obligation imposée par la loi ou l'autorité légale ; quelquefois enfin le contraire de la nécessité. Reprenons ces trois acceptations.

1^o Quelquefois on entend par *liberté* le contraire d'une contrainte extérieure exercée sur la personne. Ainsi, l'on dit qu'un prisonnier est mis en liberté, lorsqu'on le délivre de ses fers, et qu'on lui ouvre la porte de la prison. Cette liberté est celle qui est définie dans l'objection, et je conviens qu'elle n'a rien de commun avec la volonté, pas plus que l'emprisonnement ; car aucune contrainte extérieure ne peut atteindre la volonté.

2^o Quelquefois on entend par *liberté* le contraire de l'obligation imposée par la loi ou par l'autorité légitime.

Cette liberté est le droit d'agir d'une manière ou d'une autre dans les choses que la loi ne commande ni ne défend; c'est de celle-là que nous entendons parler lorsque nous parlons des libertés naturelles de l'homme, de sa liberté civile, de sa liberté chrétienne. Il est évident que cette liberté, aussi bien que l'obligation qui est son contraire, s'étend à la volonté; car c'est la volonté d'obéir à la loi qui constitue l'obéissance, et la volonté de la transgresser qui constitue la transgression. Sans volonté, l'obéissance et la transgression seraient évidemment impossibles. Qui dit *loi*, suppose la faculté d'obéir et de désobéir; la loi n'anéantit pas cette faculté; elle lui propose des motifs d'obéissance empruntés au devoir ou à l'intérêt, et lui laisse le pouvoir de céder à ces motifs ou de courir des périls de la transgression.

3^e Quelquefois enfin on entend par *liberté* le contraire de la nécessité, et, dans ce sens, la liberté s'applique aux déterminations de la volonté seulement, et point du tout aux actions qui sont la conséquence de ces déterminations.

Dans toute action volontaire, la détermination de la volonté est l'élément principal, et le seul qui règle le mérite moral de cette action. Une grande question s'est élevée parmi les philosophes. La détermination de l'agent, ont-ils dit, n'est-elle pas, dans tous les cas, la conséquence nécessaire de sa constitution et des circonstances dans lesquelles il est placé? ou bien a-t-il le pouvoir dans tous les cas de se déterminer indifféremment dans un sens ou dans un autre?

C'est cette manière d'entendre les mots de *liberté* et de *nécessité*, qu'on a appelée la *notion philosophique de la liberté et de la nécessité*. Mais cette acception n'est point du tout particulière aux philosophes. Dans tous les siècles, les hommes les plus grossiers ont invoqué cette sorte de

nécessité, pour se justifier, ou pour laver leurs amis des mauvaises actions qu'on leur reprochait, bien que toute leur conduite impliquât la ferme conviction que cette prétendue nécessité n'existe pas.

Je laisse à juger au lecteur si cette notion de la liberté morale est ou n'est pas compréhensible. Quant à moi, je ne trouve, à la concevoir, aucune difficulté. Je considère la détermination de la volonté comme un effet; cet effet implique une cause capable de le produire; cette cause est, ou la personne qui veut, ou un être différent : l'un est aussi aisé à concevoir que l'autre. Si la personne elle-même est la cause de la détermination de sa volonté, elle est libre dans l'action voulue, et cette action, bonne ou mauvaise, peut lui être légitimement imputée; mais si c'est un autre être qui est la cause de la détermination, que cet être la produise immédiatement, ou par quelque intermédiaire dont il dispose, cette détermination lui appartient; elle est son acte, son fait, et c'est à lui seul qu'elle doit être imputée.

« Mais, dit-on, rien n'est en notre pouvoir que ce qui dépend de notre volonté; la volonté elle-même ne saurait donc être en notre pouvoir. »

Je réponds que c'est là un sophisme, et que ce sophisme consiste à prendre une maxime vulgaire dans un sens qu'on ne lui prête jamais, dans un sens directement contraire à celui qu'elle implique.

Lorsqu'on parle, dans le discours ordinaire, de ce qui est ou de ce qui n'est pas au pouvoir de quelqu'un, on n'entend parler que des effets extérieurs et visibles de son activité, les seuls qui affectent le spectateur, et qu'il puisse percevoir. Or, dans cette sphère, il est vrai de dire que rien n'est au pouvoir d'un homme que ce qui dépend de sa volonté, et c'est aussi là tout ce que signifie la maxime invoquée.

Mais elle est si loin d'exclure la volonté du nombre des choses qui sont au pouvoir de l'agent, qu'elle implique nécessairement le contraire; car dire que ce qui dépend de la volonté de l'agent est en son pouvoir, mais que la volonté elle-même n'est pas en son pouvoir, ce serait dire que la fin est en son pouvoir, mais que le moyen indispensable pour l'atteindre n'est pas en son pouvoir, ce qui serait une contradiction manifeste.

Beaucoup de propositions, exprimées sous une forme universelle, impliquent une exception nécessaire, et qui, par cela même, est toujours sous-entendue. Ainsi, lorsque nous disons que *tout vient de Dieu*, Dieu lui-même est nécessairement excepté. De la même manière, lorsque nous disons que *tout ce qui est en notre pouvoir dépend de notre volonté*, notre volonté est nécessairement exceptée; car si notre volonté n'était pas en notre pouvoir, rien n'y pourrait être. Tout effet est nécessairement au pouvoir de sa cause; les déterminations de la volonté sont des effets; elles doivent donc être au pouvoir de leur cause, que cette cause soit l'agent lui-même ou un être différent.

J'espère qu'à l'aide de ce que j'ai dit dans ce chapitre le lecteur se formera une idée distincte de la liberté morale, et qu'il ne trouvera ni qu'elle est incompréhensible, ni qu'elle implique, soit une absurdité, soit une contradiction.

CHAPITRE II.

Des notions et effet, action et puissance active.

Tout ce qu'on a écrit sur la liberté et la nécessité est obscurci par l'ambiguïté des termes usités en cette matière. Les mots *cause et effet, action et puissance active, liberté et nécessité*, sont corrélatifs; le sens de l'un de ces termes détermine celui de l'autre; veut-on les définir, on ne le peut que par des synonymes, qui devraient l'être au même titre. Il y a cependant un sens exact dans lequel ils doivent être pris, si l'on veut s'entendre en parlant de la liberté morale; mais il est difficile de ne s'en écarter jamais, parce que l'usage a donné à tous ces mots une grande latitude d'acception dans toutes les langues.

Toutefois ces mots équivoques sont inévitables; on ne peut raisonner sur la liberté morale sans s'en servir. Je tâcherai donc de déterminer, avec le plus de clarté possible, leur sens propre et primitif, qui est celui qu'on doit leur donner en morale; puis je signalerai les causes qui en ont rendu l'acception si douteuse dans toutes les langues, et l'usage si dangereux dans la science.

Tout ce qui commence d'exister a nécessairement une cause, et cette cause était capable de lui donner l'existence; il en est de même de tout changement: tout changement implique une cause capable de le produire.

Le principe qu'aucune existence, ni aucun mode d'existence ne peut commencer sans cause efficiente, se manifeste de bonne heure dans l'esprit de l'homme; il est si universel, et si profondément enraciné dans notre nature, que le scepticisme le plus déterminé ne peut l'en extirper.

Notre croyance à l'existence de Dieu repose sur ce

principe ; mais ce n'est point là sa seule application : à chaque heure , à chaque minute de la vie , il gouverne notre conduite. L'homme qui parviendrait à l'arracher de son esprit , ne serait plus un homme ; tout sens commun , toute prudence lui seraient ôtés ; il serait fou , il faudrait l'enfermer.

Or , il suit de ce principe que , quand une chose subit un changement , ou bien elle est elle-même la cause efficiente de ce changement , ou bien le changement a été produit en elle par un être étranger.

Dans le premier cas , on dit qu'elle est douée de *puissance active* , et qu'elle a *agi* pour produire ce changement ; on dit , dans le second , qu'elle a été *passive* , qu'elle a *subi une action étrangère* , et l'on attribue la *puissance active* à l'être qui a produit le changement.

Les mots de *cause* et d'*agent* s'emploient exclusivement pour désigner l'être qui par sa puissance active produit un changement , soit en lui-même , soit dans un autre être ; le changement , de quelque nature qu'il puisse être , que ce soit une pensée , une volonté , ou un mouvement , s'appelle *effet* ; la *puissance active* est la qualité qui rend la cause capable de produire l'*effet* ; et l'exercice de la puissance active pour produire l'effet est ce qu'on nomme *action*.

Pour qu'un effet soit produit , il faut non-seulement que la cause soit douée de la puissance de le produire , mais que cette puissance se développe ; car une puissance ne peut rien produire tant qu'elle n'agit pas.

Une cause efficiente , dans cette cause la puissance de produire l'effet , et l'action de cette puissance , voilà quelles sont les seules conditions de la production d'un effet ; car il serait contradictoire que la cause eût la puissance de produire l'effet et qu'elle développât cette puissance , sans que cependant l'effet fût produit. L'effet ne serait

point en sa puissance, si tous les moyens nécessaires pour le produire n'y étaient pas.

Il ne serait pas moins contradictoire qu'une cause eût la puissance de produire un effet, et qu'elle ne pût développer cette puissance. Une puissance qui ne saurait être développée n'en est pas une; il y a contradiction dans les termes.

Toutefois, il est bon d'observer, pour prévenir toute méprise, qu'un être peut avoir, dans un moment, une puissance qu'il n'a pas dans un autre. On peut être privé momentanément d'une puissance qu'on a ordinairement. Ainsi, nous avons ordinairement la faculté de marcher et de courir; mais nous ne l'avons plus lorsque nous dormons ou que nous avons les pieds enchaînés. Je sais que même alors l'usage permet de dire qu'on a cette faculté; mais cette manière de parler est elliptique; au fond, elle n'exprime qu'une chose, l'existence habituelle de la faculté, et la conviction qu'elle reparaitra quand la cause qui la suspend momentanément aura cessé d'agir. Car, à parler strictement et selon la rigueur philosophique, il y a contradiction à dire qu'un homme a telle faculté, au moment où il en est privé.

Telles sont, à mon avis, les conséquences nécessaires du principe que tout ce qui commence d'exister a nécessairement une cause qui avait le pouvoir de le produire.

Un second principe qui se manifeste aussi de très-bonne heure dans notre esprit, c'est que nous sommes la cause efficiente de nos actions délibérées et volontaires.

Notre conscience nous atteste que, pour produire certains effets, nous faisons une exertion de puissance, quelquefois pénible. Une pareille exertion, lorsqu'elle a été délibérée et qu'elle est volontaire, implique la conviction que l'effet qu'elle a pour objet de produire est en notre

pouvoir : car personne n'essaye volontairement de produire ce qu'il croit n'être pas en sa puissance. Nous nous croyons le double pouvoir de produire certains mouvements corporels et de diriger nos pensées ; le langage et la conduite de tous les hommes le témoignent ; et cette conviction est si précoce, que nous ne savons ni quand, ni de quelle manière nous l'avons acquise.

Il est très-probable que nos idées de puissance active et de cause efficiente prennent leur source dans la conscience des exertions volontaires que nous faisons pour produire certains effets. Il y a bien de l'apparence que, sans la conscience de ces exertions, nous n'aurions aucune idée de cause ni de puissance active, et que, par conséquent, la conviction de la nécessité d'une cause à tout changement que nous observons, n'existerait pas dans notre esprit.

Il est certain que la seule espèce de puissance active que nous puissions concevoir, est calquée sur celle que nous sentons en nous ; c'est-à-dire, que toute cause est à nos yeux volontaire et intelligente. La notion même que nous nous formons de la Puissance divine n'est que la notion que nous nous formons de la nôtre, moins les limites et les faiblesses que nous observons dans celle-ci.

Je suis loin de prétendre qu'il soit facile d'expliquer l'origine de nos conceptions et de nos convictions concernant la puissance active et les causes efficientes. Ce que je sais, c'est que la théorie qui rapporte toutes nos idées à la sensation et à la réflexion, et qui résout toutes nos croyances dans la perception de la convenance et de la disconvenance des idées dérivées de ces deux sources, est également incompatible et avec l'idée d'une cause efficiente, et avec la croyance qu'une cause pareille est impliquée dans tout commencement d'existence.

Aussi, ni l'idée de cause efficiente, ni celle de puissance

active, n'existent dans notre intelligence, si l'on en croit les philosophes qui ont été conséquents à cette théorie; en effet, ces idées ne peuvent dériver ni de la sensation, ni de la réflexion. Qu'est-ce donc qu'une cause, selon ces philosophes? Rien autre chose qu'un phénomène antérieur et constamment associé à l'effet. Telle est l'idée de cause selon Hume, et Priestley paraît donner les mains à cette opinion: « Une cause, dit ce dernier, n'est autre « chose qu'une ou plusieurs circonstances antécédentes, « constamment suivies d'un certain effet; la constance du « résultat nous faisant juger qu'il y a une raison suffisante « dans la nature des choses, pour qu'il soit uniformément « produit dans ces circonstances. »

Mais quand les faits sont en opposition avec les théories, c'est à celles-ci de céder. Quiconque connaît la valeur des termes sait parfaitement que, ni l'autériorité, ni la concomitance uniforme, ni la réunion de ces deux circonstances, n'impliquent la causalité. Tout homme libre de préjugés donne son assentiment à cette phrase de Cicéron: « Itaque non sic causa intelligi debet, ut quod « cuique antecedit, id et causa sit, sed quod cuique effi- « cienter antecedit. »

La question même de savoir si nous avons l'idée d'une cause efficiente, prouve que nous l'avons. Les hommes peuvent bien disputer sur des choses imaginaires, mais ils ne peuvent disputer sur des choses dont ils n'ont pas l'idée.

Ce que j'ai dit dans ce chapitre, avait pour but de montrer que les idées de cause, d'action et de puissance active, dans le sens propre et rigoureux de ces mots, se rencontrent de très-bonne heure, et dès l'aurore de la vie intellectuelle, dans l'esprit de tous les hommes. On a le droit d'en conclure que les mots consacrés dans toutes les langues à l'expression de ces idées n'offraient primi-

tivement aucune équivoque. Mais il n'en est pas moins certain que cette pureté d'acception a disparu, et que, chez les nations les plus éclairées, ces mêmes termes s'appliquent à tant de choses différentes, et s'entendent d'une manière si indécise, qu'il est difficile de raisonner clairement sur les objets qu'ils expriment.

Au premier coup d'œil ce phénomène paraît inexplicable; mais la réflexion ne tarde pas à y apercevoir une des conséquences de la marche lente et graduelle de la connaissance humaine.

CHAPITRE III.

Causes de l'ambiguïté de ces mots.

Reid expose et développe dans ce chapitre les causes qui ont amené et maintenu l'ambiguïté des termes dont il vient de parler. Il en signale deux principalement :

1^o *L'imperfection du langage*, dans lequel des formes et des significations primitives, qui n'ont plus ni valeur, ni justesse, se sont maintenues, quoique les progrès de la science aient fait disparaître les hypothèses et les erreurs qu'elles exprimaient;

2^o *L'abus qui donne le nom de causes aux lois constantes d'après lesquelles se produisent les phénomènes de la nature*, lois qui ne sont point des puissances réelles, mais de simples conceptions de notre esprit.

CHAPITRE IV.

De l'influence des motifs.

L'influence des motifs sur les déterminations de la volonté est le cheval de bataille des modernes avocats du système de la nécessité.

« Toute action délibérée, disent-ils, doit avoir un motif. Quand rien ne le combat, ce motif doit nécessairement déterminer l'agent; quand il y a des motifs contraires, le plus fort doit prévaloir. Nous raisonnons des motifs des hommes à leurs actions, comme de toutes les autres causes à leurs effets. Si l'homme était un agent libre, et qu'il ne fût pas gouverné par des motifs, toutes ses actions seraient de purs caprices; les récompenses et les punitions ne pourraient avoir sur lui aucun effet; et un être pareil serait absolument ingouvernable. »

Pour bien comprendre dans quel sens nous attribuons à l'homme la liberté morale, il est nécessaire de bien comprendre quelle influence nous accordons aux motifs. Afin donc de prévenir les malentendus, qui ont été fort communs dans cette question, je présenterai les observations suivantes.

I. J'accorde que tous les êtres raisonnables sont et doivent être soumis à l'influence des motifs; mais l'influence des motifs est d'une tout autre nature que celle des causes efficientes. Les motifs ne sont ni causes ni agents; ils supposent une cause efficiente, et sans elle ne peuvent rien produire. Nous ne pouvons, sans absurdité, supposer qu'un motif agisse ou subisse une action; un motif est également incapable d'action et de passion, parce qu'il n'est pas une chose qui existe, mais une chose qui est conçue; c'est ce que les scolastiques appelaient un être

de raison, *ens rationis*. Les motifs peuvent donc influencer sur l'action ; mais ils n'agissent pas : on peut les comparer à un avis, à une exhortation, qui laissent à l'homme qui les reçoit toute sa liberté ; car c'est en vain qu'un avis est donné, si le pouvoir de faire ou de ne pas faire ce qu'il recommande n'existe point. De même, les motifs supposent dans l'agent la liberté, autrement ils n'auraient aucune influence.

C'est une loi de la nature physique que chaque mouvement ou modification de mouvement est proportionnel à la force imprimée et dans la direction de cette force ; le système de la nécessité soumet les actes de l'intelligence à une loi semblable, qu'on peut exprimer par la même formule. Selon cette loi, toute action, ou modification d'action dans un être intelligent, est proportionnelle à l'impulsion du motif, et dans la direction de ce motif. La loi de la nature physique est fondée sur ce principe, que la matière est une substance inerte et passive, susceptible de subir l'action, mais non de la produire. La loi du fatalisme implique donc aussi la supposition que l'être intelligent est une substance inerte et passive sur laquelle on peut agir, mais qui ne saurait agir elle-même.

II. Plus les êtres raisonnables ont de sagesse et de moralité, plus leur conduite offre de conformité avec les motifs supérieurs de nos déterminations. Un être raisonnable qui agit autrement abuse de sa liberté. Dans tous les cas qui présentent l'option entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, un être parfait choisira infailliblement le juste et le bien. Au fond, ceci n'est guère qu'une proposition identique ; car ce serait une contradiction de dire qu'un être parfait agit d'une manière injuste et déraisonnable. Mais dire qu'il n'agit pas librement parce qu'il fait toujours ce qui est le mieux, c'est dire que le bon

usage de la liberté détruit la liberté, et que la liberté ne consiste que dans son abus.

La perfection morale de Dieu ne consiste point dans l'impuissance de faire le mal ; autrement, comme l'observe avec justice le docteur Clarke, nous n'aurions pas plus de motif de le remercier de sa bonté que de son éternité ou de son immensité ; mais Dieu est parfait parce qu'ayant la puissance et la puissance irrésistible de tout faire, il ne l'emploie qu'à l'accomplissement de ce qu'il y a de meilleur et de plus sage. Être soumis à la nécessité, c'est n'avoir aucune puissance ; car puissance et nécessité sont deux propriétés contradictoires. Nous convenons donc que les motifs exercent une influence, mais une influence semblable à celle d'un avis ou d'une exhortation, qui, loin d'être incompatible avec la liberté, la suppose.

III. Toute action délibérée doit-elle avoir un motif ? La réponse à cette question dépend du sens qu'on attache au mot *délibéré*. Si, par action délibérée, nous entendons une action antérieurement à laquelle des motifs ont été comparés et pesés (et telle paraît être la signification originelle du mot), assurément, une pareille action implique des motifs ; et des motifs contraires, autrement l'intelligence n'aurait pu les peser ; mais si, par action délibérée on entend simplement, comme il arrive tous les jours, une action précédée d'une détermination calme et froide de l'esprit accomplie avec prévoyance et volonté, je crois qu'une foule d'actions semblables sont faites sans motifs. C'est ici le lieu d'en appeler à la conscience individuelle de chaque homme ; quant à moi, je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes, sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine. Que si l'on m'objecte que je puis être influencé par un motif dont je n'ai pas conscience, non-seulement on met en avant une supposition arbitraire dépourvue de toute preuve, mais

on admet que je puis être convaincu par une raison qui n'est jamais entrée dans mon esprit.

Souvent un but de quelque importance peut être également atteint par des moyens différents; en pareille circonstance, celui qui veut la fin ne trouve pas la moindre difficulté à s'arrêter à un de ces moyens, bien qu'il soit formellement convaincu que le moyen préféré n'avait aucun titre à cette préférence.

Prétendre que ce cas ne peut jamais se présenter, c'est contredire l'expérience de genre humain. Assurément un homme qui a une guinée à payer, peut en posséder deux cents d'une égale valeur pour celui qui donne et pour celui qui reçoit, et toutes également propres à la fin qu'il s'agit d'atteindre. Dire qu'en pareil cas le créancier ne pourrait payer son débiteur, ce serait une prétention encore plus extravagante; et cependant elle aurait en sa faveur l'autorité de quelques scolastiques, qui ont soutenu qu'entre deux bottes de foin parfaitement égales, un âne resterait immobile et périrait d'inanition.

Si un homme ne pouvait agir sans motif, il ne posséderait aucune puissance; car les motifs ne sont pas en notre pouvoir; et celui qui ne peut rien sur un moyen nécessaire, ne peut rien sur la fin.

Une action faite sans motif, ne peut avoir ni mérite ni dé mérite; c'est une vérité sur laquelle les partisans de la nécessité ont insisté avec force et avec une espèce de triomphe, comme si c'était là le véritable pivot de la controverse. J'accorde que cette proposition est évidente par elle-même, et je ne connais pas d'auteur qui l'ait jamais contestée.

Mais quelque insignifiante que puisse être en morale une action faite sans motif, elle a de l'importance dans la question de la liberté; car si jamais action pareille s'est rencontrée, les motifs ne sont point les seules causes des

actions humaines ; et si nous avons le pouvoir d'agir sans motif , ce pouvoir , s'ajoutant au plus faible des motifs , peut contre-balancer le plus fort.

IV. Jamais on ne démontrera que , dans le cas d'un motif unique , ce motif doit nécessairement déterminer l'action.

Selon les règles du raisonnement , c'est à ceux qui affirment à faire la preuve ; or , je n'ai jamais vu l'ombre d'un argument où l'on ne prît pour accordée la chose même qui est en question ; savoir , que les motifs sont les seules causes de nos actions.

N'y a-t-il dans le monde ni entêtement , ni caprice , ni obstination ? Si ces choses n'existent pas , il est étonnant qu'elles aient un nom dans toutes les langues ; si elles existent , nous avons le pouvoir de résister à un seul motif , et même à plusieurs.

V. On dit que de plusieurs motifs opposés le plus fort prévaut toujours ; mais cette proposition ne peut être affirmée ou niée , avec connaissance de cause , tant qu'on ne sait pas distinctement ce qu'il faut entendre par le motif le plus fort.

Or , je ne vois pas que ceux qui ont avancé cette proposition comme un axiome évident , aient jamais essayé d'expliquer ce qu'ils entendaient par ces mots , ni qu'ils aient donné aucun moyen pour comparer ou mesurer la force des motifs.

Comment savoir si le motif le plus fort l'emporte toujours , si l'on ignore quel est le motif le plus fort ? Un pareil jugement implique de toute nécessité quelque mesure commune , quelque balance au moyen de laquelle la force des motifs puisse être appréciée ; car autrement , dire que le plus fort l'emporte toujours , c'est prononcer une phrase qui n'a pas de sens. Il nous faut donc chercher cette mesure ou cette balance , puisque ceux qui ont

fait tant de fond sur cet axiome nous ont laissé dans une incertitude complète sur le sens qu'il peut avoir. Dans le cas où les motifs contraires sont de la même espèce, et ne diffèrent que par la quantité, il est facile, j'en conviens, de déterminer quel est le plus fort : ainsi un présent de mille guinées est un motif plus fort qu'un présent de cent guinées ; mais quand ils sont d'espèce différente, comme l'argent et la réputation, le devoir et l'intérêt, la santé et le pouvoir, les richesses et l'honneur, je le demande, par quel moyen apprécierons-nous leur force comparative ?

De deux choses l'une, ou nous mesurons simplement cette force par le fait que l'un des motifs l'emporte sur l'autre, ou nous avons quelque autre moyen de la déterminer.

Si nous la mesurons par la prédominance, et que, par le plus fort motif, nous entendions seulement le motif qui prévaut, il sera très-vrai que c'est toujours le plus fort qui prévaut ; mais alors le célèbre axiome n'est plus qu'une proposition identique, et signifie tout simplement que le motif le plus fort est le plus fort ; proposition de laquelle il est assurément impossible d'extraire aucune conclusion.

Si l'on dit que par la force d'un motif on n'entend point la prédominance, mais la cause qui fait prédominer, qu'on mesure la cause par l'effet, et que de la prédominance de l'effet on conclut la prédominance de la cause, comme on conclut que le poids qui emporte la balance est le plus lourd ; je réponds que, par là, on prend pour accordé que les motifs sont les causes et les seules causes de nos actions. En effet, on ne laisse à l'agent que la propriété d'être emporté par les motifs, comme la balance par les poids ; on suppose qu'il n'agit pas, mais subit l'action ; et de cette supposition on tire la consé-

quence qu'il n'agit pas. Reasonner ainsi, c'est tourner dans un cercle, ou plutôt ce n'est pas raisonner, mais affirmer ce qui est en question.

Les motifs contraires peuvent se comparer avec justice à des avocats plaidant à la barre; or, ce serait mal raisonner que de dire que tel avocat est le plus puissant orateur, parce que la sentence a été rendue en sa faveur; car la sentence est au pouvoir du juge et non de l'avocat. Le raisonnement ne vaudrait pas mieux si l'on disait que le motif qui a prévalu est, par cela même, le plus fort; puisque les défenseurs de la liberté soutiennent que la détermination est au pouvoir de l'homme, et non pas du motif.

Nous arrivons donc à ce résultat, qu'à moins de trouver, pour évaluer la force des motifs, une autre mesure que la prédominance, on ne peut juger si c'est le plus fort qui prédomine toujours. Quand une pareille mesure sera trouvée, nous pourrons prononcer sur la valeur de l'axiome en question; jusque-là toute décision est impossible.

Tout ce qu'on peut appeler *motif*, s'adresse ou à la partie animale ou à la partie rationnelle de notre constitution: les motifs de la première espèce nous sont communs avec les bêtes; ceux de la dernière sont particuliers aux êtres raisonnables. Pour distinguer ces deux classes de motifs, je demande la permission d'appeler motifs *animaux* ceux qui appartiennent à la première, et motifs *rationnels* ceux qui appartiennent à la seconde.

La faim est pour le chien un motif de manger; elle en est un pour l'homme; l'impulsion est plus ou moins vive, selon la force de l'appétit; et l'on en peut dire autant de tout autre appétit ou passion. De pareils motifs donnent à l'agent une impulsion à laquelle il cède volontiers; et si l'impulsion est violente, il ne peut y résister, sans un ef-

fort, qui suppose un degré plus ou moins grand d'empire sur soi-même. De tels motifs ne s'adressent point aux facultés rationnelles; leur influence s'exerce immédiatement sur la volonté; nous sentons cette influence, et nous jugeons de sa force par l'effort qui est nécessaire pour lui résister.

Quand plusieurs motifs de cette espèce agissent en sens contraire sur un homme, il cède sans peine au plus fort : il se trouve comme entre deux forces qui le poussent vers des buts opposés; pour céder à la plus puissante, il n'a besoin que de demeurer passif. S'il veut au contraire résister, il lui faut déployer sa propre puissance, et, pour cela, il a besoin d'un effort que lui atteste sa conscience. La force des motifs de cette espèce n'est donc point perçue par le jugement, mais par la sensibilité; le plus fort est celui auquel nous cédon avec plaisir, ou ne pouvons résister sans effort. Tel est ce qu'on peut appeler la *mesure animale* de la force des motifs.

Demande-t-on, maintenant, si parmi les motifs de ce genre, le plus fort prévaut toujours; ma réponse est que, dans les brutes, je pense que oui. On ne voit point qu'elles soient douées d'aucun empire sur elles-mêmes; chez elles, un appétit ou une passion n'est vaincu que par une passion ou un appétit plus puissant; et c'est pour cela qu'elles ne sont point responsables de leurs actions, et ne peuvent être soumises à une loi.

Mais chez les hommes qui ont l'usage de leurs facultés rationnelles et quelque degré d'empire sur eux-mêmes, le motif animal le plus puissant ne l'emporte pas toujours. La chair ne prévaut pas toujours contre l'esprit, bien que souvent la victoire lui demeure. Si nous étions nécessairement déterminés par le motif animal le plus fort, nous ne serions pas plus que les brutes responsables de nos actions, et pas plus susceptibles qu'elles d'obéir à une loi.

Considérons maintenant les motifs rationnels, auxquels le nom de *motifs* est plus communément et plus exactement appliqué. Ceux-ci influent sur le jugement, en nous donnant la conviction que tel acte doit être fait, soit parce qu'il est conforme à notre devoir, soit parce qu'il s'accorde avec notre intérêt bien entendu, ou quelque autre fin que nous avons résolu de poursuivre.

Ils ne donnent pas, comme les motifs animaux, une aveugle impulsion à la volonté; ils persuadent, ils ne poussent pas; à moins qu'ils ne suscitent en nous, comme il arrive quelquefois, un mouvement passionné d'espérance, de crainte ou de désir. De pareils mouvements peuvent être soulevés par la conviction et lui prêter secours, ainsi que les autres motifs animaux; mais il peut y avoir conviction sans passion, et la conviction de ce que nous devons faire pour atteindre le but que nous avons jugé bon de poursuivre, est ce qu'on nomme *motif rationnel*.

La brute, si je ne me trompe, ne peut éprouver l'influence de semblables motifs: toute idée d'obligation lui est étrangère. Les enfants n'acquièrent cette notion que par degrés et à mesure que leur entendement se développe. Elle se trouve dans tous les hommes d'un âge mûr qui jouissent de leurs facultés.

Si plusieurs motifs rationnels se trouvent en concurrence, il est évident que celui-là est le plus fort, aux yeux de la raison, qui s'accorde le mieux avec notre devoir et notre intérêt bien entendu. Ces deux buts sont inséparables, et tout homme doué de raison a conscience qu'il doit les poursuivre de préférence à tous les autres; c'est là ce que j'appellerai la *mesure rationnelle* de la force des motifs. Un motif qui est le plus fort selon la *mesure animale*, peut être, et se trouve très-souvent le plus faible selon la *mesure rationnelle*.

La lutte la plus grande et la plus importante qui puisse avoir lieu entre les motifs, est celle des motifs animaux et des motifs rationnels ; c'est le combat de la chair et de l'esprit : de l'issue de ce combat dépendent le caractère et la moralité de l'individu.

Si l'on demande lesquels de ces motifs opposés sont les plus puissants, je réponds que si l'on consulte la *mesure animale*, ce sont ordinairement les motifs animaux. S'il n'en était pas ainsi, la vie humaine ne serait pas un état d'épreuve et de lutte; la vertu n'exigerait ni effort, ni empire sur soi-même; et la tentation de mal faire n'existerait pour personne. Mais si l'on consulte au contraire la *mesure rationnelle*, évidemment les motifs les plus forts sont toujours les motifs rationnels. D'où il est aisé de voir que le motif le plus fort, d'après l'une ou l'autre des deux mesures, n'est pas toujours celui qui l'emporte.

Dans tout acte de sagesse et de vertu, le motif qui prévaut est le plus fort selon la mesure rationnelle, mais il est plus faible selon la mesure animale. C'est le contraire dans une action imprudente ou vicieuse : ici le motif qui l'emporte est ordinairement le plus fort selon la mesure animale, et invariablement le plus faible selon la mesure rationnelle.

VI. Il est vrai que nous raisonnons des motifs des hommes à leurs actions, et que si la conclusion n'est jamais certaine, elle est souvent très-probable ; mais inférer de là que les motifs nous déterminent nécessairement, c'est raisonner avec bien de la légèreté.

Supposons en effet que les hommes jouissent réellement de la liberté morale; je le demande, dans cette hypothèse, quel usage penserait-on qu'ils vont faire de cette liberté ? On penserait assurément qu'ils vont s'en servir, pour préférer, entre les actes qui sont en leur pouvoir, ou ceux qui répondent le mieux à leur inclination pré-

sente, ou ceux qui leur promettent dans l'avenir un bien plus réel, quoique plus éloigné; et l'on jugerait d'avance que celui-là serait insensé qui, ayant à choisir entre le bien présent et le plus grand bien, préférerait le premier, et que celui-là seul se montrerait sage qui, dans la même alternative, choisirait le second.

Or, n'est-ce pas justement de cette manière que les hommes se conduisent? n'est-ce pas en partant de la présomption qu'ils se conduiront ainsi, que nous raisonnons de leurs motifs à leurs actions? Oui, assurément. On raisonne donc mal quand on soutient que les hommes ne sont pas libres, parce qu'ils se comportent comme s'ils l'étaient: il y aurait certainement plus de logique à tirer des mêmes prémisses la conclusion contraire.

VII. On ne raisonne pas mieux quand on prétend que si les hommes n'étaient pas nécessairement déterminés par les motifs, leurs actions ne seraient que de purs caprices.

La résistance aux motifs animaux les plus forts, quand notre devoir la prescrit, est si loin d'être un caprice, qu'elle est le plus haut degré de la sagesse et de la vertu; et nous faisons à l'humanité l'honneur de croire que les gens de bien donnent de fréquents exemples de ce prétendu caprice.

La résistance aux motifs rationnels est toujours une folie, une faute ou un caprice, et l'on ne peut nier qu'elle ne soit trop fréquente; mais si les insensés et les méchants peuvent abuser de la liberté, est-il raisonnable d'en conclure qu'on ne peut l'employer à son véritable usage, c'est-à-dire, à l'accomplissement de ce qui est sage et de ce qui est bon?

VIII. Enfin, il est également déraisonnable de prétendre que si les hommes n'étaient pas nécessairement déterminés par les motifs, les récompenses et les punitions demeu-

seraient sans effet. La vérité est qu'elles ont leur effet sur les sages, mais pas toujours sur les méchants et les insensés.

Examinons quel effet les punitions et les récompenses produisent réellement, et ce que l'on en peut conclure pour ou contre chacun des deux systèmes opposés de la liberté et de la nécessité.

Je prends pour accordé que les lois les meilleures et les plus sages, soit de Dieu, soit des hommes, sont souvent enfreintes, malgré les récompenses et les punitions qui les sanctionnent : je ne prendrais pas la peine de raisonner avec un homme qui contesterait cette vérité.

Que peut-on conclure de ce fait dans le système de la nécessité ? Que la récompense ou le châtiment n'a pas été un motif assez fort pour produire l'obéissance à la loi. A qui la faute de la transgression ? Uniquement au législateur, mais nullement au transgresseur, machinalement déterminé par la force des motifs. Accuser celui-ci, ce serait reprocher à la balance de ne point soulever un poids de deux livres au moyen d'un poids moitié moindre.

Dans l'hypothèse de la nécessité, il ne peut y avoir ni récompense ni punition, dans le sens propre de ces mots, lesquels impliquent mérite et démérite. Les récompenses et les punitions ne sont plus que des instruments employés à produire un effet mécanique. Si l'effet n'est pas produit, c'est que l'instrument n'était pas convenable, ou qu'il a été mal appliqué.

Dans l'hypothèse de la liberté, les récompenses et les punitions doivent avoir leur effet sur le sage et l'homme de bien ; mais elles doivent le manquer sur le méchant et l'insensé, toutes les fois qu'elles seront combattues par des passions animales, ou par de mauvaises habitudes. Or, c'est précisément ce que nous voyons arriver.

Dans cette hypothèse, la transgression de la loi ne re-

tombe ni sur la loi elle-même, ni sur le législateur ; le transgresseur seul est coupable. C'est la seule hypothèse dans laquelle il puisse y avoir récompense ou châtement dans le sens propre de ces mots, parce que c'est la seule dans laquelle il puisse y avoir mérite et démérite.

CHAPITRE V.

Accord de la liberté et du gouvernement.

Lorsqu'on soutient que la liberté nous rendrait absolument indociles au gouvernement de Dieu ou de l'homme, il est nécessaire, pour apprécier la légitimité de cette conclusion, de bien savoir ce que signifie le mot de *gouvernement*. Il y a deux gouvernements, de natures très-différentes. Nous pouvons, pour les distinguer, appeler l'un gouvernement *matériel*, l'autre gouvernement *moral*. Le premier s'exerce sur les êtres purement passifs et privés de toute puissance active ; le second sur les êtres doués d'intelligence et d'activité.

On peut prendre pour exemple de gouvernement matériel, celui qu'exerce un patron ou un capitaine sur le vaisseau qu'il dirige. Supposez le bâtiment bien construit et pourvu de toutes les choses nécessaires au voyage, il faut encore pour le mener à sa destination infiniment d'art et de soins ; et cet art, comme tous les autres, a ses règles et ses lois. Qui doit obéir à ces lois ou observer ces règles ? Ce n'est pas le navire assurément, car le navire est un être inerte ; mais c'est le capitaine. Un marin peut bien dire que le vaisseau n'obéit pas au gouvernail ; et même ses paroles sont claires, et il est parfaitement compris lorsqu'il les prononce ; mais il parle d'obéissance dans le sens métaphorique ; car, dans le sens propre, le vais-

seau ne peut pas plus obéir au gouvernail qu'il ne peut donner un ordre. Chaque mouvement du navire et du gouvernail est exactement proportionné à la force imprimée, et dans la direction de cette force. Le vaisseau ne désobéit jamais aux lois du mouvement, même dans le sens métaphorique, et ces lois sont les seules auxquelles il puisse être soumis.

Un matelot maudit peut-être quelquefois son vaisseau d'obéir mal au gouvernail; mais cette malédiction ressemble à celle du joueur contre les dés; c'est la voix de la passion, non celle de la raison qui la prononce; le navire et les dés sont innocents.

Quoi qu'il arrive pendant le voyage, et quelle qu'en soit l'issue, le navire, aux yeux de la raison, n'est ni un objet d'approbation ni un objet de blâme, parce qu'il n'agit pas, mais subit l'action. Si les matériaux dont il est fait sont mauvais, la faute en est à l'ouvrier; s'il pêche par la forme, au constructeur; si les règles de la navigation ne sont pas observées, le coupable est celui qui les viole; enfin si la tempête lui fait éprouver quelque avarie, il n'était pas plus au pouvoir du vaisseau de l'empêcher que du maître lui-même.

Considérons maintenant la nature du gouvernement moral. Le gouvernement moral ne convient qu'à des êtres doués de raison et de puissance, et qui ont des règles de conduite qu'un législateur leur a imposées. Ils obéissent, dans le sens propre du mot; leur obéissance doit donc être leur fait; et par conséquent ils doivent posséder le pouvoir d'obéir ou de désobéir. Leur prescrire des lois auxquelles ils n'auraient pas le pouvoir d'obéir, ou leur commander des actions qui dépasseraient leur puissance, serait une injustice révoltante et une absurde tyrannie.

Quand les lois sont équitables et prescrites par une autorité juste, elles imposent à ceux qui les reçoivent une

obligation morale qui doit être respectée, et dont la transgression est un crime qui mérite châtement. Mais si l'obéissance est impossible ou la transgression nécessaire, il est évident qu'il ne peut y avoir, ni obligation morale à faire l'impossible, ni crime à céder à la nécessité, ni justice à punir un être pour un acte qu'il ne pouvait éviter. Ces vérités morales sont autant de premiers principes; et pour tout esprit sans préjugé elles sont aussi évidentes que les axiomes mathématiques. La morale n'a pas d'autres bases : elle subsiste si elles sont vraies, elle périt tout entière si elles sont fausses.

Telle est la nature du gouvernement matériel et du gouvernement moral, les seuls genres de gouvernement que je sois capable de concevoir. Cela posé, il est aisé de voir jusqu'à quel point la liberté et la nécessité sont compatibles avec l'un et l'autre.

Or, je reconnais, d'une part, que la nécessité est parfaitement compatible avec le gouvernement matériel. Quand celui qui gouverne est le seul agent, ce mode de gouvernement est à son plus haut degré de perfection; tout ce qui se fait, c'est lui qui le fait, et par cela même à lui seul appartient le mérite de tout le bien et la honte de tout le mal qui s'accomplit.

Il est vrai que, par une métaphore très-commune dans la langue, le blâme ou l'éloge s'adressent souvent à l'ouvrage; mais, dans le sens propre, ils n'appartiennent qu'à l'auteur. C'est une vérité que l'ouvrier comprend à merveille; il n'hésite pas à prendre pour son compte toutes les louanges et tous les reproches qu'on adresse à son ouvrage.

D'une autre part, il n'est pas moins évident qu'un gouvernement moral est inapplicable à un être soumis à la nécessité. Il est injuste et absurde de prescrire des lois à qui ne saurait obéir. Sur qui ne peut agir, toute obliga-

tion morale est sans force. Enfin, il n'y a point de crime à ne pas faire l'impossible, et point de justice à punir cette omission.

En appliquant ces principes théoriques aux divers modes de gouvernement que nous connaissons, nous verrons que, chez les hommes, le gouvernement matériel même est toujours imparfait.

Les hommes ne créent pas la matière sur laquelle ils travaillent; ses diverses espèces, les qualités propres à chacune, les lois de la nature qui les régissent, tout cela est l'ouvrage de Dieu. Les mouvements de l'air et de la mer, les différentes températures de l'atmosphère, la pluie et le vent, ces instruments nécessaires dans la plupart des travaux de l'homme, ne sont pas en son pouvoir. Les œuvres matérielles de notre puissance appartiennent donc à Dieu encore plus qu'à nous.

Le gouvernement civil parmi les hommes est une espèce de gouvernement moral; mais il est imparfait, comme les législateurs qui font la loi et les juges qui l'appliquent. Les lois humaines peuvent être imprudentes ou iniques, les juges humains ignorants ou corrompus; mais, dans tous les gouvernements civils équitables, les maximes de gouvernement moral rapportées plus haut, sont reconnues comme des règles qu'on ne doit jamais violer. En effet, les principes de la justice sont si évidents pour tous les hommes, que le gouvernement le plus tyrannique fait profession de les prendre pour guides, et tâche de pallier les actes qui les blessent par l'excuse de la nécessité.

Qu'à l'impossible nul ne soit tenu; que la responsabilité cesse où la nécessité commence; que la punition soit inique là où l'acte était inévitable: ce sont là des maximes admises dans toutes les cours criminelles, comme des règles fondamentales de justice.

Pour répondre à ces faits, quelques-uns des plus habiles défenseurs de la nécessité ont avancé qu'aux yeux des lois humaines la volonté de faire l'acte était la seule condition nécessaire pour constituer le crime; d'où ils concluent que la criminalité consiste dans la détermination de la volonté, que cette détermination soit libre ou nécessaire. Cette doctrine est à mon gré le seul moyen de concilier les codes criminels avec le système de la nécessité; elle mérite donc qu'on l'examine.

Je reconnais que tout crime doit être volontaire, autrement il ne serait pas le fait de l'homme, et ne pourrait lui être justement imputé. Mais il n'est pas moins nécessaire que le criminel jouisse de la liberté morale. Dans les hommes adultes et sains d'esprit, cette liberté est présumée; mais, dans tous les cas où elle ne peut l'être, on n'impute aucune criminalité, même aux actions volontaires.

Les exemples suivants rendent cette vérité évidente :
1° Les actions des animaux paraissent être volontaires, cependant elles n'ont jamais passé pour criminelles, bien que souvent elles soient nuisibles; 2° les enfants en bas âge agissent volontairement, cependant on ne les inculpe jamais; 3° les fous conservent intactes l'intelligence et la volonté, mais ils perdent la liberté morale; et c'est pourquoi on ne les rend point responsables des crimes qu'ils peuvent commettre; 4° même chez les hommes adultes et sains d'esprit, un motif, qu'on juge irrésistible pour un courage ordinaire, comme la torture ou la crainte d'une mort inévitable, détruit ou atténue la criminalité de l'action volontaire la plus mauvaise; d'où il suit que si le motif était entièrement irrésistible, l'absolution de l'agent serait complète : tant la vérité et le bon sens protestent avec force contre cette opinion, qu'il suffit qu'une action soit volontaire pour qu'elle puisse être criminelle.

Le gouvernement que l'homme exerce sur les bêtes est un gouvernement matériel ou quelque chose de fort analogue, et n'a rien de commun avec le gouvernement moral. Nous gouvernons les choses inanimées par la connaissance des qualités que Dieu leur a données et des lois physiques auxquelles il les a soumises ; de même nous gouvernons les animaux par la connaissance des instincts, des appétits, des affections et des passions dont ils sont doués. En touchant à propos ces ressorts naturels qui les font agir, nous pouvons les dresser à une foule d'habitudes qui nous sont utiles ; encore trouvons-nous que , par des causes qui nous sont inconnues, certaines espèces, et même certains individus de la même espèce, sont plus ou moins dociles que les autres.

Les enfants, dans le premier âge, sont à peu près gouvernés de la même façon que les plus intelligents des animaux. Le développement de leurs facultés intellectuelles et morales, qu'une sage éducation et de bons exemples peuvent beaucoup hâter, les rend peu à peu susceptibles d'être gouvernés d'une autre manière.

La raison nous fait assigner au Tout-Puissant, sur la partie inerte et inanimée de la création, un empire analogue au gouvernement matériel que nous exerçons sur les choses, mais infiniment plus parfait. C'est ainsi que nous comprenons le gouvernement du monde physique par son auteur. Dans cette partie de l'administration de Dieu, rien ne peut arriver qui ne vienne de lui ; que son action soit immédiate ou qu'elle s'exerce par des instruments subordonnés, il est la seule cause et le seul agent, et c'est toujours sa volonté qui est faite ; car des instruments ne sont ni des causes, ni des agents, bien que parfois nous leur en donnions improprement le titre.

Il n'est donc pas moins conforme à la raison qu'aux paroles de l'Écriture d'imputer à la Divinité tout ce qui

se fait dans le monde matériel. Quand nous disons d'une chose qu'elle est l'ouvrage de la nature, nous voulons dire qu'elle est celui de Dieu; cette expression ne peut avoir d'autre sens.

Le monde physique est une grande machine, qui a été inventée, qui a été faite, et qui est gouvernée par la sagesse et le pouvoir du Tout-Puissant. S'il contient des êtres doués de vie, d'intelligence et de volonté, sans aucun degré de puissance active, ces êtres sont nécessairement soumis au même mode de gouvernement que la matière; leurs déterminations, soit que nous les appelions bonnes ou mauvaises, ne sont pas moins l'ouvrage de Dieu, que les productions de la terre : car sans la puissance d'agir, la vie, l'intelligence et la volonté ne sauraient rien faire, et par conséquent ne sauraient être responsables de rien.

Cette grande machine du monde physique parle hautement de la puissance et de la sagesse de son auteur; mais elle ne dit rien d'une autre classe d'attributs dont la conduite morale de ses créatures offre seule un reflet. On n'y découvre aucune trace de justice, aucun signe d'équitable répartition des récompenses et des châtimens, rien qui témoigne l'amour de la vertu et l'horreur du vice. En effet, comme tout dans le monde matériel est l'ouvrage de Dieu, il ne peut s'y rencontrer ni vices à punir ou à haïr, ni créatures vertueuses à honorer et à récompenser.

Dans le système de la nécessité il n'y a pas d'autre monde que le monde matériel, et tous les actes qui s'accomplissent dans la création n'ont que Dieu pour auteur. Dès lors tout gouvernement moral, toute obligation morale sont impossibles. Les lois, les récompenses et les châtimens ne sont que des leviers qui agissent mécaniquement; et la volonté du législateur est aussi bien exécutée par la désobéissance que par la soumission à ces lois.

Telle est l'idée qu'il faut se former du gouvernement du monde dans l'hypothèse de la nécessité ; ce gouvernement est purement mécanique ; tout gouvernement moral est incompatible avec ces principes.

Revenons maintenant à la doctrine de la liberté, et voyons quelle idée elle nous donne du gouvernement de Dieu.

S'il est vrai pour les partisans de cette doctrine que dans la petite partie de l'univers qui tombe sous nos sens une foule d'êtres sont dépourvus de puissance active, qu'ils ne se meuvent que comme ils sont mus, n'obéissent qu'à la nécessité, et par conséquent n'offrent et ne peuvent offrir de prise qu'à un gouvernement matériel, il n'est pas moins vrai pour eux que le Tout-Puissant a accordé à quelques-unes de ses créatures, et particulièrement à l'homme, un certain degré de puissance active, et les a douées en même temps du flambeau de la raison pour les diriger dans l'usage de cette puissance.

Par quel lien mystérieux la puissance et la raison sont-elles unies dans la nature des choses ? nous l'ignorons ; mais ce que nous voyons avec évidence, c'est que, tout de même que la raison ne peut rien sans la puissance, tout de même la puissance sans la raison n'aurait point de lumière pour se diriger vers une fin quelconque.

L'union de la puissance et de la raison constitue la liberté morale, qui assigne à l'homme le premier rang dans la création, à quelque faible degré qu'il la possède. Grâce à elle, il est autre chose qu'un simple instrument dans la main du maître ; il est un serviteur dans le sens propre du mot, un serviteur à qui l'on a confié une tâche, et qui est responsable de son accomplissement. Dans la sphère de son pouvoir, il gouverne, il exerce une autorité, subalterne il est vrai, mais absolue dans ses limites, et à ce titre on peut dire qu'il est fait à l'image de Dieu. Mais

comme cette autorité est déléguée, il est moralement **obligé** d'en faire un bon usage, selon les lumières de la **raison** que Dieu lui a donnée à cet effet. Quand il en use **bien**, il a droit à l'approbation morale; quand il en abuse, il **mérite** le blâme et le châtement, et la raison nous **dit** que tôt ou tard il rendra compte au souverain maître, **juge** incorruptible du bien et du mal, des pouvoirs qui lui ont été confiés.

Tel est le gouvernement moral de Dieu; et l'on voit que, loin d'être incompatible avec la liberté, il la suppose dans ceux qui y sont soumis, et ne peut s'exercer là où elle n'est pas; car la responsabilité n'est pas moins **inconciliable** avec la nécessité, que la lumière avec les ténèbres.

Observons en outre, que comme la puissance active dans l'homme et dans toute créature est un présent de Dieu, l'existence, le degré et la durée de cette puissance dépendent de son bon plaisir, et qu'elle ne peut rien faire que ce qu'il a jugé convenable de lui permettre.

Notre pouvoir d'agir ne nous sauve pas de l'action des forces étrangères; notre puissance peut être empêchée ou forcée par une puissance supérieure; et celle de Dieu est toujours supérieure à celle de l'homme. Ce serait une folie insigne et une grande présomption de notre part, que de prétendre connaître toutes les voies du gouvernement de Dieu, et tous les moyens qu'il emploie pour que ses desseins soient accomplis par les hommes, agissant en toute liberté et avec des vues différentes ou contraires; car autant les cieux sont au-dessus de la terre, autant les voies de Dieu sont au-dessus de nos voies, et ses pensées au-dessus de nos pensées.

Qu'un homme puisse exercer une grande influence sur les déterminations volontaires des autres hommes au moyen de l'éducation, de l'exemple ou de la persuasion, c'est un fait qu'il faut reconnaître, soit qu'on adopte le

système de la liberté ou celui de la nécessité. Dans quelle proportion la responsabilité de ces déterminations se partage-t-elle entre la personne qui les a prises et celle qui a contribué à les lui faire prendre? Nous l'ignorons. Dieu seul le sait, et il en jugera dans son infailible équité.

Tout ce que je prétends, c'est que si un homme doué de talents supérieurs peut influencer si puissamment sur les actions de ses semblables, sans leur enlever leur liberté, la raison veut qu'on accorde à celui qui a fait l'homme le pouvoir d'exercer sur lui, et sans détruire sa liberté, une plus grande influence encore. Jamais on ne prouvera que Dieu n'ait pas assez de sagesse et de puissance pour gouverner des agents libres, de manière à ce que ses desseins soient accomplis.

Celui qui créa l'homme peut avoir pour gouverner ses déterminations, sans détruire sa liberté, des moyens dont nous n'avons aucune idée; et puisqu'il nous a donné cette liberté, il est évident qu'il peut y mettre les restrictions nécessaires à l'accomplissement de ses vues sages et bienveillantes. Tout ce qu'exige la justice de son gouvernement, c'est que la responsabilité de ses créatures ne dépasse point le cercle de leur pouvoir; et sur ce point nous pouvons nous confier à la justice du Dieu qui nous a faits.

Il résulte de ce que nous avons dit, que l'hypothèse de la nécessité exclut la possibilité d'un gouvernement moral de l'univers; le gouvernement qui le régit dans cette hypothèse est absolument mécanique, et, bien ou mal, tout ce qui s'y fait est l'œuvre de Dieu. Dans l'hypothèse de la liberté, au contraire, rien de moins impossible que le gouvernement moral de l'univers, et rien de moins incompatible que ce gouvernement avec l'accomplissement des desseins que Dieu s'est proposés en le créant, et qu'il poursuit en le dirigeant.

Les arguments en faveur de la liberté morale qui ont

le plus de valeur à mes yeux sont les trois suivants : 1° l'homme a une conviction ou une croyance naturelle que dans beaucoup de cas il agit librement; 2° il se sent responsable de ses actions; 3° il peut se proposer un but, et il est capable de le poursuivre par une longue série de moyens calculés pour y arriver.

CHAPITRE VI.

Premier argument.

Nous trouvons en nous-mêmes une croyance ou une conviction naturelle que nous agissons librement; conviction si précoce, si universelle, et si nécessaire dans la plupart de nos opérations rationnelles, qu'elle doit être le résultat de notre constitution et l'œuvre de celui qui nous a créés.

Quelques-uns des plus intrépides avocats de la nécessité ont la bonne foi de convenir qu'il est impossible de croire à ce système au moment où l'on agit. Ils disent que nous avons le sentiment ou la conviction naturelle d'agir librement, mais que cette conviction est trompeuse.

Ce système a le double défaut d'être une injure à Dieu et de conduire au scepticisme universel. Il suppose que l'auteur de notre être nous a donné une faculté pour nous tromper, et une autre pour dévoiler la tromperie et nous apprendre qu'il est un imposteur.

Si parmi nos facultés naturelles il en est une de trompeuse, il n'y a pas de raison pour nous fier à aucune; car l'auteur de l'une est l'auteur de toutes.

La voix de nos facultés est la voix de Dieu, non moins que celle qui parle d'en haut; et soutenir que nos facul-

tés sont trompeuses, c'est accuser de mensonge le Dieu de vérité.

Si la bonne foi et la véracité ne sont pas des éléments essentiels de la perfection morale, la perfection morale n'existe pas, et nous n'avons aucun motif de croire aux déclarations et aux promesses de Dieu. Un homme peut bien être tenté de mentir, mais il ne peut le faire sans avoir la conscience de son immoralité et de sa bassesse. Imputerons-nous à Dieu ce que nous ne pouvons attribuer à un homme sans lui faire un sanglant affront?

Laissons donc cette opinion qui révolte tout esprit de bonne foi, et qui est subversive de toute religion, de toute morale et de toute science, et voyons sur quel fondement nous croyons à l'existence de la puissance active en nous.

L'idée même de la puissance active doit être puisée dans notre constitution; autrement son origine serait inexplicable. Nous voyons les événements, mais non le pouvoir qui les produit. Nous observons qu'un événement en suit un autre, mais nous n'apercevons pas le lien qui les unit. Les notions de puissance et de causalité ne peuvent donc nous venir des objets extérieurs.

Cependant la notion de cause, et la conviction que chaque événement doit en avoir une, se trouvent si fermement établies dans l'esprit de tous les hommes qu'on ne peut les en arracher.

Elles doivent donc avoir leur origine dans notre constitution, et les observations suivantes prouvent qu'en effet elles sont naturelles à l'humanité.

1^o Nous avons conscience d'un grand nombre d'exercitions volontaires, les unes faciles, les autres pénibles, et dont quelques-unes demandent un grand effort. Ces exercitions sont des actes de notre puissance. Un homme peut ne pas avoir le sentiment de cette puissance, quand il ne

l'exerce pas; mais il en a nécessairement et l'idée et la conviction, quand il l'exerce sciemment et volontairement, et dans le but de produire quelque effet.

2° Lorsque nous examinons si nous devons faire ou ne pas faire une action de quelque importance, cette délibération implique la croyance que l'acte est en notre pouvoir. Nous ne pouvons délibérer sur une fin, sans être convaincus que les moyens sont en notre pouvoir, ni sur les moyens, sans être convaincus que nous avons le pouvoir de choisir le meilleur.

3° Quand la délibération aboutit à une détermination, et que nous nous arrêtons au parti qui nous paraît préférable, cette résolution n'implique-t-elle pas la conviction que nous pouvons faire ce que nous avons résolu? Incontestablement un homme ne saurait se décider à payer une somme qu'il n'a pas, et qu'il n'espère pas avoir.

4° Lorsque j'engage ma foi dans une promesse ou dans un contrat, je suis nécessairement convaincu que j'ai le pouvoir de remplir mon engagement, autrement ma promesse serait une fourberie honteuse.

Il y a, comme je l'ai dit ailleurs, une condition sous-entendue dans toute promesse : il est évident que nous ne pourrions la tenir si nous cessions de vivre, ou que Dieu nous retirât le pouvoir d'agir qu'il nous a donné. La croyance à ce pouvoir n'est donc en rien contradictoire avec la dépendance où nous sommes de Dieu. La nature enseigne au plus ignorant sauvage que toute promesse implique cette réserve, qu'elle soit exprimée ou qu'elle ne le soit pas; car c'est un axiome du sens commun qu'*à l'impossible nul n'est tenu*.

Dans l'hypothèse de la nécessité, il y aurait une autre condition à sous-entendre dans toute délibération, dans toute résolution et dans toute promesse : nous ne pourrions nous engager ni nous résoudre que sous la réserve

que nous *voudrions* tenir notre engagement, exécuter notre résolution, quand le moment serait arrivé. En effet, la volonté n'étant pas en notre pouvoir dans ce système, nous ne saurions répondre de ses déterminations.

Mais avec une telle condition (et elle serait indispensable) il est évident qu'il ne peut y avoir ni délibération, ni résolution, ni promesse d'aucune espèce. Un homme pourrait délibérer, se résoudre, et contracter des engagements sur les actions d'autrui aussi bien que sur les siennes.

Les avis que nous donnons aux autres, les efforts que nous faisons pour les persuader, les ordres que nous leur imposons, et la conviction où nous sommes qu'ils sont engagés par leurs promesses, démontrent avec la même évidence que nous croyons à l'existence de la puissance active en eux.

5° Est-il possible qu'on se fasse un reproche de céder à la nécessité? autant vaudrait se reprocher de mourir, ou d'être homme. Le blâme suppose le mauvais emploi d'une faculté; et quand un homme agit aussi bien qu'il lui est possible de faire, en quoi peut-il être blâmé? Donc toute conviction d'avoir mal agi, tout remords, toute désapprobation de soi-même, implique la conviction que nous avons le pouvoir de faire mieux. Supprimez cette conviction, on pourra concevoir dans l'homme le sentiment du mal présent et la crainte du mal à venir, mais le sentiment de la culpabilité et la résolution de mieux faire lui deviendront étrangers.

Parmi ceux qui professent le système de la nécessité, plusieurs désavouent ces conséquences, et s'imaginent y échapper. Nous ne les accusons pas de ces conséquences, mais elles découlent inévitablement du principe, et quelques-uns de ses modernes défenseurs ont eu la hardiesse de les avouer. « On ne peut, disent-ils, s'accuser soi-même

« d'avoir fait mal dans le sens propre de ces mots ; à parler strictement, l'homme n'a rien à démêler avec le repentir, la confession, le pardon ; tous ces actes impliquent un état de choses qui n'existe pas. »

Ceux qui adoptent de pareils sentiments, ont raison de vanter en termes pompeux *la grande et glorieuse doctrine de la nécessité* ; elle les fait retourner à l'état d'innocence, elle les délivre des angoisses du crime, des aiguillons du remords, et sinon de toute crainte sur l'avenir qui les attend, au moins de toute inquiétude sur la conduite à tenir pour rendre cet avenir heureux. Ils sont aussi assurés d'être à l'abri de toute faute future, que le malade au lit de la mort. Il faut convenir qu'une doctrine si flatteuse pour le pécheur, peut se passer mieux qu'une autre de l'appui des bonnes raisons et des arguments démonstratifs.

Toutefois ceux-là même qui vantent le plus chaudement cette glorieuse doctrine, sont obligés d'avouer que tout homme ne peut s'empêcher, quelque effort qu'il fasse, « d'éprouver les sentiments de la honte et du repentir, et quand il est tourmenté par la conscience de ses fautes, de sentir le besoin du pardon, et de l'implorer. »

Ce qui veut dire, ce me semble, que bien que le système de la nécessité repose sur des arguments invincibles, et qu'il soit la doctrine la plus consolante du monde, il n'est personne cependant qui, dans ses moments sérieux, et quand il se place par la pensée devant le trône de Dieu, puisse croire à ce glorieux système et à ses glorieuses conséquences ; que loin de là, tout homme alors se trouve contraint d'y renoncer, et de revenir à l'humiliante conviction qu'il a fait un mauvais usage du pouvoir que Dieu lui avait confié.

Si la croyance à la réalité de ce pouvoir en nous, est né-

cessairement impliquée dans les opérations rationnelles que je viens de mentionner, il s'ensuit qu'elle est contemporaine de notre raison, et aussi universelle parmi les hommes et aussi nécessaire dans la conduite de la vie que ces opérations elles-mêmes.

Notre mémoire ne peut nous dire à quelle époque elle a commencé. Elle ne peut être ni un préjugé de l'éducation, ni une conséquence de la philosophie. Il faut donc qu'elle soit ou un élément, ou un résultat nécessaire de notre constitution, et par conséquent qu'elle soit en nous l'œuvre de Dieu.

En cela elle ressemble à plusieurs autres croyances qui sont en nous. La croyance à la réalité du monde matériel, la croyance à la vie et à l'intelligence de nos semblables, la croyance à notre identité personnelle, la croyance à l'existence passée des objets que nous nous rappelons distinctement, portent le même caractère.

Il est difficile de rendre compte de ces croyances, et quelques philosophes pensent avoir de bonnes raisons pour les rejeter; mais elles tiennent ferme, et le sceptique le plus décidé s'aperçoit qu'il est forcé de leur obéir dans la pratique, tout en leur faisant la guerre dans la théorie.

Si l'on objecte à cet argument, que la conviction de notre liberté ne peut être impliquée dans les opérations ci-dessus mentionnées, parce qu'elles sont accomplies par ceux même qui croient à la nécessité, je réponds que les hommes peuvent être gouvernés dans la pratique par une croyance qu'ils rejettent dans la spéculation.

Quelque étrange et quelque inexplicable que ce fait puisse paraître, une foule d'exemples sont là pour l'attester.

J'ai connu un homme qui savait aussi bien que personne combien est absurde la croyance populaire aux

apparitions, et qui cependant ne pouvait coucher seul dans son appartement, ni s'aventurer seul dans une chambre pendant la nuit. Peut-on dire que sa crainte n'impliquait pas une croyance de danger? Assurément non, et cependant il était théoriquement convaincu qu'il ne courait pas plus de danger dans les ténèbres quand il était seul, que quand il était accompagné.

Ainsi une croyance déraisonnable, un préjugé qu'il tenait de sa nourrice, avait assez d'empire sur son esprit pour l'emporter, dans la pratique, sur la croyance spéculative du philosophe et la conviction raisonnée de l'homme de sens.

Il est très-peu de gens qui puissent regarder sans crainte du haut d'une tour très-élevée; et pourtant la raison leur dit qu'ils ne courent pas plus de danger que dans la rue.

On a vudes personnes faire profession de croire qu'il n'y a aucune différence entre le vice et la vertu, et dans la pratique s'offenser des injustices et estimer les actions nobles et vertueuses.

On a vu des sceptiques nier le témoignage des sens et la véracité de toutes les facultés humaines; ou n'en a point vu qui dans la pratique fussent conséquents à leur doctrine.

Il y a des croyances si nécessaires, que sans elles un homme ne serait plus un homme. On peut les combattre en théorie, mais, en fait, il est impossible de les détruire. Aux heures de la spéculation, elles semblent quelquefois céder au raisonnement et s'évanouir; mais dans la pratique elles reprennent invariablement leur autorité. C'est ce qui arrive, ce me semble, aux défenseurs de la nécessité; ils proclament que nous ne pouvons être libres, et ils agissent comme s'ils l'étaient.

Au reste, cette puissance, à l'existence de laquelle nous

croions en nous et chez les autres, ne comprend que les actions volontaires. Comme toute notre puissance est dirigée par notre volonté, nous ne pouvons nous former l'idée d'une puissance, proprement dite, qui ne serait pas volontaire. C'est pourquoi nos actions, nos délibérations, nos résolutions, nos promesses, ne se rapportent jamais qu'aux choses qui dépendent de notre volonté. Il en est de même des avis, des exhortations, des ordres que nous adressons aux autres : ils ne portent que sur les choses qui dépendent de leur volonté. Enfin nous n'accusons ni nous ni les autres des actes où la volonté n'intervient pas.

Mais un fait digne de remarque, c'est que tous les actes qui dépendent de la volonté ne nous paraissent point, par cela seul, au pouvoir de celui qui les fait. La règle admet ici une foule d'exceptions. J'exposerai les plus saillantes : la règle en sera mieux comprise, et les limites de la liberté humaine plus nettement posées.

Dans les accès de folie, les hommes sont privés de tout empire sur eux-mêmes ; ils agissent volontairement, mais leur volonté est entraînée comme par une tempête, à laquelle ils prennent la résolution de résister de toutes leurs forces dans les intervalles de raison, mais par laquelle ils sont de nouveau vaincus au retour du délire.

Les idiots ressemblent à des hommes qui marchent dans les ténèbres, et qui n'ont pas le pouvoir de choisir leur chemin, parce qu'ils ne peuvent distinguer la bonne route de la mauvaise. Leur intelligence étant privée du flambeau qui nous dirige, il faut de deux choses l'une, ou qu'ils demeurent inactifs, ou que leur activité soit déterminée par une aveugle impulsion.

Les enfants sont, comme les idiots, plongés dans les ténèbres. De la nuit du premier âge à la clarté de la raison

développée, règne un long crépuscule qui, par des degrés insensibles, aboutit au grand jour.

Dans cette période de la vie, l'homme n'a que bien peu d'empire sur lui-même. La nature et les lois de la société mettent ses actions sous la direction des autres plutôt que sous la sienne; son étourderie, son indiscrétion, sa légèreté, son inconstance, sont envisagées comme les imperfections de l'âge plutôt que comme les fautes de l'homme. Nous le considérons alors comme moitié homme et moitié enfant, et nous nous attendons à voir l'homme et l'enfant paraître tour à tour. On trouverait dur et injuste le censeur qui exigerait d'un enfant de treize ans, le sang-froid, la constance, l'empire de soi-même, d'un homme qui en a trente.

C'est un vieil adage, qu'une violente colère est un court accès de folie. S'il est des cas où cela soit littéralement vrai, on ne peut pas dire que dans ces cas l'homme soit maître de lui-même. S'il était possible de prouver que la colère est une véritable folie, elle serait comme elle une excuse pour tous les actes faits pendant sa durée; mais les transports de la passion sont trop courts pour que l'état de folie, s'il existe, puisse être constaté; aussi n'admet-on pas cette excuse devant les tribunaux humains. Et, à vrai dire, je ne crois pas qu'en remontant à l'origine et aux progrès d'une passion violente, personne ait jamais pu se convaincre qu'il n'a pas été en son pouvoir de lui résister. Celui qui sonde les cœurs, est le seul qui sache avec exactitude jusqu'à quel point l'indulgence est en pareil cas méritée.

Mais bien qu'une passion violente puisse n'être pas irrésistible, il reste vrai qu'on ne lui résiste pas sans difficulté, et qu'elle ne laisse pas à l'homme autant d'empire sur lui-même que le sang-froid. De là vient que si elle ne peut absoudre la faute, elle l'atténue, et qu'elle a son

poids dans les arrêts publics comme dans les jugements privés.

Il faut également observer que l'homme qui s'accoutume à réprimer ses passions, augmente par l'habitude le pouvoir qu'il a sur elles, et conséquemment sur lui-même. Quand nous voyons le sauvage du Canada acquérir le pouvoir de défier la mort sous ses formes les plus hideuses, et de braver pendant de longues heures les tourments les plus raffinés, sans perdre l'empire de lui-même, nous devons en conclure que les lois de la constitution humaine ouvrent une vaste carrière aux développements de cette autorité intérieure, sans laquelle toute vertu et toute grandeur d'âme est impossible.

Il est des cas toutefois où nous ne jugeons pas que les actions volontaires d'un homme aient dépendu de son pouvoir, ou dans lesquels du moins nous croyons qu'elles y étaient à peine, à cause de la violence du motif qui agissait sur lui. On n'exige pas de tous les hommes et dans toutes les circonstances, le courage d'un héros ni le dévouement d'un martyr.

Si le gouvernement a confié à un ministre un secret d'État qui ne peut être révélé sans crime de haute trahison, et qu'il se laisse séduire par une somme d'argent, sa faute n'excite en nous aucune pitié, et les dons les plus magnifiques nous sembleraient encore insuffisants pour l'atténuer.

Mais si le secret lui est arraché par la torture ou par la crainte d'une mort immédiate, au lieu de le blâmer, nous le plaignons, et nous trouverions de la cruauté et de l'injustice à l'envoyer à l'échafaud.

D'où vient que l'humanité s'accorde à condamner cet homme dans le premier cas, et à l'absoudre, ou du moins à l'excuser, dans le second? S'il eût agi dans les deux circonstances par nécessité et sous l'impulsion d'un motif

irrésistible, je ne vois pas à quel titre les deux jugements pourraient différer.

Mais s'ils diffèrent, c'est évidemment que l'amour de l'argent, ou ce qu'on appelle la cupidité, est un motif d'une nature peu violente, qui laisse à l'homme l'entier empire de lui-même; tandis que les douleurs de la torture, ou la crainte d'une mort immédiate, sont des motifs si impérieux, qu'à moins d'une force d'âme extraordinaire, les hommes ne restent pas maîtres d'eux-mêmes sous leur influence, et que par conséquent ce qu'ils font alors, ou ne leur est point imputable, ou semble moins répréhensible.

Un homme résiste-t-il à de semblables motifs, nous admirons son courage et le regardons moins comme un homme que comme un héros; cède-t-il, au contraire, nous n'accusons que la fragilité humaine, et le croyons plus digne de pitié que de censure.

C'est une vérité reconnue, que les habitudes invétérées diminuent considérablement l'empire de l'homme sur lui-même. Nous pouvons blâmer une personne de les avoir contractées, mais une fois qu'elles sont afferemies, sa liberté n'est plus entière à nos yeux; il nous semble même qu'il ne faudrait rien moins qu'un miracle pour la délivrer des liens qui l'enchaînent.

En résumant ce que nous avons dit, nous voyons que la puissance attribuée aux hommes par le sens commun ne s'étend qu'à leurs actions volontaires, et que même sur ce point elle n'est pas sans limites.

Parmi les actions qui dépendent de la volonté, il en est que nous accomplissons sans efforts; d'autres qui nous sont difficiles, et d'autres enfin qui dépassent peut-être les bornes de notre liberté. L'empire de soi-même n'a pas la même étendue chez tous les hommes, ni chez le même homme à tous les moments; de mauvaises habitudes peuvent le

diminuer, peut-être l'anéantir, et de bonnes l'accroître considérablement.

Ce sont là des faits attestés par l'expérience et consacrés par l'opinion générale du genre humain. Rien de plus intelligible dans l'hypothèse de la liberté ; rien de plus inexplicable dans celle de la nécessité. Comment concevoir des degrés de difficulté dans des actions également nécessaires ? Comment comprendre des inégalités, des diminutions, des accroissements de puissance, chez des êtres qui en sont privés ?

Dans cette controverse célèbre, la conviction naturelle que nous sommes libres, conviction dont l'existence n'est point contestée par les partisans mêmes du fatalisme, fait retomber sur ces derniers le fardeau de la preuve ; car la liberté a de son côté ce que les jurisconsultes appellent *juris quæstum*, un droit d'ancienne possession qui lui donne gain de cause jusqu'à preuve du contraire. Si donc on ne parvient pas à démontrer la nécessité de nos actions, il est démontré par cela même qu'elles sont libres, et tous les arguments en faveur de cette dernière cause sont inutiles.

Un exemple fera mieux comprendre ma pensée. Si un philosophe me disait que les personnes avec qui je passe ma vie ne sont point des êtres intelligents, mais de pures machines, je pourrais bien me trouver embarrassé pour lui répondre ; et toutefois, jusqu'à ce qu'il m'eût donné des preuves incontestables de son opinion, je me croirais autorisé à conserver une croyance que je tiens de la nature, et qu'elle m'a donnée avant que je fusse capable de raisonner.

CHAPITRE VII.

Second argument.

Qu'il y ait une distinction essentielle et réelle entre le juste et l'injuste, une bonne conduite et une mauvaise ; que la perfection morale soit un attribut nécessaire de la Divinité ; que l'homme, enfin, soit un être moral capable d'agir bien ou mal, et responsable de ses actions devant celui qui l'a créé et qui lui a donné un rôle à remplir sur le théâtre de la vie : ce sont là des principes proclamés par la conscience du genre humain, sur lesquels reposent toute morale et toute religion naturelle ou révélée, et qui ont été généralement reconnus par ceux-là même qui professent la doctrine de la nécessité. Je les supposerai donc accordés.

Ces principes fournissent un argument palpable et, je pense, invincible en faveur de la liberté morale.

Deux choses sont impliquées dans la notion d'un être moral et responsable : l'intelligence et la puissance active.

1^o Il faut qu'il comprenne la loi à laquelle il est soumis, et l'obligation qui lui est imposée d'y obéir. L'obéissance morale doit être volontaire, et déterminée par l'autorité de la loi.

L'obligation morale est étrangère aux brutes, parce qu'elles n'ont pas le degré d'intelligence qu'elle implique. Elles ne peuvent s'élever à la conception d'une règle de conduite, ni comprendre l'obligation d'y obéir ; elles peuvent nuire, elles ne sauraient pécher.

En vertu des facultés rationnelles qu'il a reçues de Dieu, l'homme, au contraire, est capable de comprendre la loi qui lui est prescrite, et de concevoir l'obligation d'y obéir. Il sait qu'il est juste de ne nuire à personne, et

d'obéir à Dieu; il se sent immédiatement convaincu que ces règles sont sacrées, et qu'il est obligé de les suivre; sa conscience l'approuve quand il les observe; elle lui apprend qu'il est coupable et qu'il démérite quand il les viole; et sans cette connaissance de la règle et de l'obligation qui en dérive, il ne serait point un être moral et responsable.

2° Le second élément nécessairement impliqué dans la notion d'un être moral et responsable, c'est la puissance de faire ce qui lui est prescrit.

C'est un principe incontestable, que nul ne peut être obligé de faire ce qui passe son pouvoir, ni obligé de s'abstenir de ce qu'il ne saurait éviter. Cette maxime a la même évidence que les axiomes mathématiques : on ne peut la contester sans détruire toute idée d'obligation morale, et, quand elle est bien comprise, elle ne souffre aucune exception.

Toutefois, quelques moralistes citent un cas qu'ils considèrent comme une exception à cette règle. Quand on s'est mis par sa propre faute hors d'état de remplir son devoir, à les en croire, l'obligation reste, bien qu'on ne puisse plus faire ce qu'elle prescrit. Si, par exemple, en se livrant à de folles dépenses, un négociant se met dans l'impossibilité de faire honneur à ses engagements, l'impuissance de payer ses dettes ne le dégage pas de son obligation.

Pour juger si ce cas et d'autres semblables font exception à notre maxime, il faut les préciser avec soin.

Sans doute un homme est très-coupable quand il néglige les règles d'une sage économie, et sa faute s'aggrave du dommage qui en résulte pour les autres. Mais supposons qu'il ait subi la punition que la loi inflige à cette faute, et que ses biens, distribués entre ses créanciers, n'aient cependant acquitté que la moitié de ses dettes : réduit à la pauvreté, sa conduite devient irréprochable; il se corrige;

il travaille ; et non-seulement il pourvoit à ses besoins par une honnête industrie , mais il fait tout ce qui est en son pouvoir pour payer ce qu'il doit encore.

Je le demande maintenant , mérite-t-il une nouvelle punition , et continue-t-il d'être coupable en ne payant pas ce qu'il ne saurait payer ? Que chacun interroge sa conscience , et dise s'il peut blâmer cet homme de ce qu'il ne fait pas l'impossible ? Les fautes qui ont précédé la banqueroute sont hors de la question , puisqu'elles ont reçu le châtement qu'elles méritaient ; il ne s'agit que de sa conduite ultérieure. Or , que cette conduite soit irréprochable , et que ses obligations actuelles ne dépassent point les limites de son pouvoir , c'est ce dont personne ne peut disconvenir. Ce n'est pas que l'obligation de payer ses dettes soit annulée sans retour , elle revivra si le pouvoir de la remplir lui est rendu , mais elle n'existe pas sans ce pouvoir.

Supposez qu'un matelot employé sur les vaisseaux de sa patrie , et soupirant après le repos de l'hospice ouvert aux marins invalides , se mutile la main de manière à se rendre incapable de servir : certes , il est coupable d'une grande faute ; mais , après lui avoir infligé le châtement sévère qu'il mérite , son capitaine insistera-t-il pour qu'il continue de remplir ses devoirs ? lui commandera-t-il de monter aux cordages lorsqu'il a cessé de le pouvoir , et le punira-t-il comme coupable de désobéissance ? Ou le juste et l'injuste ne sont que des mots dépourvus de sens , ou ce serait là le comble de l'injustice et de la folie.

Supposez encore qu'un domestique , par négligence ou par étourderie , se méprenne sur les ordres de son maître , et fasse précisément ce qu'on lui a ordonné de ne pas faire. On a coutume de dire que l'ignorance n'est pas une excuse quand elle procède d'une faute ; mais cette décision est inexacte , car elle met la faute où elle n'est pas ; la faute

est tout entière dans l'étourderie ou la négligence qui a causé la méprise; la conséquence est innocente.

Cette vérité devient évidente dans le cas où la méprise était inévitable, et où il n'a pas dépendu du domestique de ne point la commettre; car alors l'ignorance ayant été invincible, tous les moralistes s'accordent à l'absoudre. Et toutefois la cause seule de la méprise est changée; la conduite ultérieure a été la même dans ces deux cas; la faute, dans le premier, résidait donc tout entière dans la négligence ou l'étourderie qui avait été le principe de l'erreur.

L'axiome, que l'ignorance invincible absout la faute, n'est qu'un cas particulier de l'axiome général: à l'impossible nul n'est tenu. Le premier repose sur le second, et ne peut pas avoir d'autre fondement.

La puissance est donc nécessairement impliquée dans la notion même d'un être moral et responsable, et si l'homme mérite ce nom, il en possède une somme proportionnée à l'étendue de la tâche qui lui est imposée. Il peut concevoir une perfection inaccessible à ses efforts, mais il est absous s'il en approche autant qu'il est en lui; on ne saurait lui faire un crime de n'avoir pas franchi les bornes de son pouvoir.

Ce que nous avons dit dans le premier argument sur les limites imposées à notre puissance, ajoute beaucoup de force à l'argument qui nous occupe. Le pouvoir d'un homme, avons-nous observé, ne s'étend qu'à ses actions volontaires, et dans ces limites mêmes il est encore soumis à des restrictions.

Sa responsabilité a la même étendue et subit les mêmes restrictions.

Dans le délire, l'homme n'a aucun pouvoir sur lui-même, et il n'est alors ni responsable, ni susceptible d'obligation morale. Dans l'âge mûr il a plus de responsabilité

que dans l'enfance, parce que son pouvoir sur lui-même est plus étendu. Les passions violentes et les motifs violents atténuent la faute commise sous leur influence, dans la même proportion qu'ils diminuent l'empire de l'homme sur lui-même.

Il y a donc une harmonie parfaite entre la puissance d'une part, et l'obligation morale et la responsabilité de l'autre. La correspondance entre ces deux ordres de faits ne se borne point à ce caractère général de se rapporter exclusivement aux actions volontaires ; elle descend jusqu'aux moindres détails. Toute restriction de la puissance produit une restriction semblable dans la responsabilité et l'obligation. C'est précisément ce que proclame cette maxime du sens commun confirmée par l'autorité divine : A celui qui a beaucoup reçu il sera beaucoup demandé.

Pour me résumer, Dieu a donné un certain degré de puissance active à toute créature raisonnable, et c'est un présent dont il lui demandera compte. Si l'homme n'avait pas de pouvoir, il ne serait point responsable. Toute sagesse et toute folie, toute vertu et tout vice consistent dans le bon ou le mauvais usage de ce pouvoir. Si l'homme n'avait pas de puissance, il ne serait ni fou ni sage, ni vertueux ni corrompu.

Avec le système de la nécessité, *obligation morale et responsabilité, louange et blâme, mérite et démerite, justice et injustice, récompense et châtiement, sagesse et folie, vertu et vice*, sont, en religion, en morale, en matière de gouvernement civil, des mots vides de sens, ou qu'il faut prendre dans une acception nouvelle ; car avec le fatalisme il n'existe rien de pareil à ce que ces termes ont signifié jusqu'à ce jour.

CHAPITRE VIII.

Troisième argument.

Si l'homme est capable de suivre avec sagesse et prudence un système de conduite préalablement conçu et résolu dans son esprit, il en résulte évidemment que l'homme exerce quelque empire sur ses volitions et ses actions.

Parmi les hommes qui arrivent à l'âge de raison, y en a-t-il qui s'imposent avec réflexion un plan de conduite et qui se promettent de le suivre constamment durant le cours de leur vie ? Et parmi ceux qui le font, s'en rencontre-t-il qui demeurent fidèles à cette résolution, et qui poursuivent par les moyens convenables la fin qu'ils se sont proposée ? L'expérience répond affirmativement à ces deux questions : je prends donc ces faits pour incontestables.

Il importe peu à la solidité de l'argument que la fin préférée soit ou ne soit point la meilleure ; quelle que soit cette fin, la richesse ou le pouvoir, l'approbation de Dieu ou celle des hommes, il suffit à mon but que l'agent l'ait poursuivie avec sagesse et fermeté, et que dans une longue série d'actions réfléchies il ait adopté les résolutions qui pouvaient l'y conduire, et évité celles qui pouvaient l'en éloigner.

Qu'une pareille conduite démontre dans celui qui la tient une certaine mesure de sagesse et d'intelligence, c'est ce que personne ne conteste ; mais je vais plus loin, et je prétends qu'elle démontre en lui, avec une égale évidence, un certain degré de pouvoir sur ses déterminations volontaires.

Une observation suffit pour le prouver. Que peut à elle seule l'intelligence ? Former un projet, mais non point l'exécuter. Tout de même qu'un plan de conduite ne sau-

rait être conçu sans l'intelligence, tout de même il ne saurait être réalisé sans la puissance. L'exécution d'un plan démontre donc avec une égale évidence et l'intelligence et le pouvoir de l'agent. Tout signe de sagesse dans l'effet est en même temps un signe du pouvoir qui a exécuté ce que la sagesse avait conçu; et si nous avons des raisons de croire que la sagesse qui a conçu le plan est dans l'homme, ces raisons prouvent au même degré que la puissance qui l'a exécuté lui appartient.

Nous nous appuyons dans cet argument sur les principes mêmes qui servent à démontrer l'existence et les attributs de la Divinité.

Les effets que nous voyons se produire dans le monde matériel impliquent une cause, et comme ces effets sont sagement appropriés à une fin, ils impliquent une cause intelligente. Mais tout signe de la sagesse du Créateur est en même temps un signe de sa puissance, car sa sagesse ne se révèle que dans des ouvrages exécutés par sa puissance. La sagesse dépourvue de puissance peut spéculer, mais elle ne peut agir; elle peut former des plans, mais elle ne saurait les exécuter.

Nous appliquons le même raisonnement aux ouvrages des hommes. Un édifice bien construit nous révèle l'intelligence de l'architecte, car c'est elle qui en a conçu le plan; mais là s'arrête son intervention: l'exécution exigeait davantage; outre la conception nette du plan, elle exigeait la puissance d'opérer conformément à cette conception.

Étendons ces principes à la supposition que nous avons faite, c'est-à-dire à celle d'un homme qui, durant une longue suite d'années, s'est toujours déterminé et a toujours agi de la manière la plus convenable pour atteindre une certaine fin. Si l'on accorde que cet homme possède réellement la sagesse qui a tracé ce plan de conduite, et l'em-

pire sur ses propres actions qui a été nécessaire pour l'exécuter, on accorde que cet homme est un agent libre, et, dans le cas particulier dont il s'agit, qu'il a usé de sa liberté avec intelligence.

Mais si l'on prétend que les déterminations qui ont concouru à l'exécution de ce plan ne sont point venues de lui, mais d'une cause supérieure qui les lui a imposées, il faut admettre aussi qu'il n'a point eu de part à la conception du plan; car toute preuve qu'il l'ait conçu, qu'il y ait même jamais pensé, est détruite du même coup.

La cause, quelle qu'elle soit, qui a dirigé avec tant de sagesse les déterminations dont il s'agit, est nécessairement une cause intelligente et sage; il n'est pas moins certain qu'elle a conçu le plan et résolu de l'exécuter.

Si l'on dit que ce sont les motifs qui ont produit ces déterminations, je réponds que les motifs n'étant point intelligents, ne peuvent concevoir un plan ni en résoudre l'exécution. Il faudrait donc, dans cette supposition, remonter plus haut, et arriver à un être intelligent qui aurait arrangé ces motifs et les aurait fait agir à propos et dans l'ordre convenable pour produire la fin cherchée.

Mais il n'aurait pu le faire s'il n'avait eu l'intelligence du plan, et s'il n'avait voulu l'exécuter. D'où l'on voit qu'en ôtant à l'homme toute part dans l'exécution, cette hypothèse détruit toute preuve qu'il en ait une dans la conception du plan; que dis-je? qu'il en ait même l'intelligence.

Si nous pouvons croire qu'une longue série de moyens conspirent à un but, sans qu'une cause ait déterminé ce but, et sans qu'elle choisisse et applique les moyens de l'atteindre, nous pouvons croire aussi que ce monde est né du concours fortuit des atomes, sans l'intervention d'une cause intelligente et puissante.

Si un heureux concours de motifs a pu produire la

conduite d'un Alexandre ou d'un César; rien ne répugne à ce qu'un heureux concours d'atomes n'ait donné naissance au système planétaire.

Si donc une conduite sage démontre dans celui qui la tient quelque degré de sagesse, elle démontre avec la même évidence qu'il possède quelque degré de pouvoir sur ses déterminations.

La seule raison que nous ayons de croire que nos semblables pensent et raisonnent, est tirée de leurs discours et de leurs actions; s'ils ne sont point la cause de leurs actions et de leurs discours, il n'y a plus de motifs de croire qu'ils raisonnent ou qu'ils pensent.

Descartes considérait le corps humain comme une machine, dont tous les mouvements et tous les actes sont mécaniques. Si l'on pouvait parvenir à faire parler et agir raisonnablement une telle machine, nous aurions le droit d'en conclure que l'ouvrier qui l'a construite était doué de raison et de puissance; mais le jour où nous viendrions à connaître que les mouvements de cette machine sont automatiques, nous n'aurions plus de raison de croire que l'homme est un être intelligent et raisonnable.

Il résulte de ces conséquences que si les discours et les actions de nos semblables sont pour nous une preuve suffisante qu'ils sont des êtres raisonnables, ils démontrent avec la même évidence qu'ils sont des êtres libres.

Du même raisonnement sort encore une autre conséquence qu'il est bon de ne point négliger.

Admettons que pour ne point renoncer à son opinion, un fataliste consentit à reconnaître que rien en effet ne prouve l'existence de la pensée et de la raison dans nos semblables, et qu'il se peut bien qu'ils soient tout simplement des automates; de moins serait-il forcé d'admettre l'existence de la puissance dans le créateur de ces machines et de confesser que la cause première est un être libre :

en effet, nous avons pour croire à sa liberté les mêmes raisons que pour croire à son existence et à sa sagesse. Or, si Dieu agit librement, il suffit, et tout argument qui aspire à démontrer que la liberté est impossible, est réfuté par le fait.

La cause première nous révèle sa puissance dans tous les effets qui nous révèlent sa sagesse; et s'il lui a plu de communiquer à sa créature une portion de sa sagesse, on ne voit pas pourquoi il n'aurait pu lui communiquer, pour exécuter les vues de cette sagesse, une portion de sa puissance.

Quant à cette proposition, que le premier mouvement ou le premier effet ne peut être produit fatalement, et que par conséquent la cause première est nécessairement un agent libre, c'est une vérité qui a été démontrée par le docteur Clarke d'une manière qui n'admet pas de réplique¹. Je ne sache point que les partisans de la nécessité aient jamais fait la moindre objection à son raisonnement; je ne puis donc rien y ajouter.

CHAPITRE IX.

Des arguments en faveur de la nécessité. — Première classe de ces arguments.

Nous avons déjà examiné dans cet Essai quelques-uns des arguments sur lesquels on a appuyé le système de la nécessité.

On a dit que la liberté humaine ne pouvait s'exercer que sur les actes qui suivent la volition, et qu'un pouvoir

¹ *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu. Voir aussi la fin des Remarques sur le Traité de la Liberté, de Collins.*

qui s'étendrait sur les déterminations mêmes de la volonté serait une chose incompréhensible et qui impliquerait contradiction. Nous avons répondu à cet argument dans le premier chapitre.

On a dit encore que la liberté était incompatible avec l'influence des motifs, qu'elle transformait en caprices toutes nos actions, et nous rendait incapables de tout gouvernement. Nous nous sommes occupés de cette objection dans le quatrième et le cinquième chapitre de cet Essai.

Je vais maintenant présenter quelques observations sur d'autres arguments invoqués à l'appui de la même doctrine ; on peut les réduire à trois classes : les uns tendent à prouver que la liberté des déterminations est impossible, les autres qu'elle serait nuisible, et les autres qu'en fait cette liberté n'existe pas.

Occupons-nous d'abord des arguments qui tendent à établir que la liberté est impossible.

Il en est un qui s'appuie sur ce célèbre principe de la raison suffisante, qu'on peut énoncer ainsi : *Rien ne peut exister, rien ne peut arriver, rien ne peut être vrai, sans une raison suffisante.*

L'illustre Leibnitz se faisait gloire d'avoir appliqué le premier ce principe à la philosophie, et par là d'avoir élevé la métaphysique, qui n'était auparavant qu'une suite de jeux de mots insignifiants, à la hauteur d'une science de raisonnement et de démonstration. Ce principe mérite donc notre examen.

L'objection qui se présentait d'abord, c'est que souvent deux ou plusieurs moyens peuvent également conduire à un but donné, et qu'en pareil cas, l'un peut être choisi, bien qu'il n'y ait pas de raison suffisante pour le préférer à l'autre.

Pour mettre son principe à l'abri de cette objection, Leibnitz soutenait d'abord que le cas supposé ne pouvait

arriver; mais qu'en admettant la supposition, aucun des moyens ne serait mis en usage, faute d'une raison suffisante pour être préféré. Il reconnaissait donc avec certains Scolastiques, qu'un âne placé entre deux bottes de foin parfaitement semblables, demeurerait immobile par impuissance de choisir; mais il prétendait que, sans un miracle, le cas ne pouvait arriver.

Quand on objectait que si le globe terrestre avait été créé dans un moment de la durée infinie plutôt que dans un autre, que s'il avait été placé dans tel point plutôt que dans tel autre de l'espace, que si les planètes enfin tournaient de l'occident à l'orient plutôt que de l'orient à l'occident, la volonté de Dieu était la seule raison qu'on pût en donner; Leibnitz répondait, qu'il n'existe point de place vide ni dans l'espace ni dans la durée; que l'espace n'est que l'ordre des choses existantes, et la durée l'ordre des choses successives; que tout mouvement est relatif, en sorte que s'il n'existait qu'un seul corps dans l'univers, ce corps serait nécessairement immobile; enfin, qu'il est incompatible avec la perfection de la Divinité, qu'il y ait un seul point de l'espace vide de matière, proposition qu'il étendait sans doute à la durée; de sorte que, selon ce système, le monde est nécessairement, comme son auteur, infini, éternel, immuable, ou du moins, aussi grand en étendue et en durée qu'il est possible qu'il le soit.

Quand on objectait, enfin, que deux particules de matière, parfaitement semblables, ne pouvaient être coordonnées dans l'espace par aucune autre raison que la libre volonté de Dieu, Leibnitz répondait qu'il est impossible qu'il y ait deux parties de matière ou deux choses quelconques parfaitement semblables; et c'est ce qui semble l'avoir conduit à un autre grand principe de sa philosophie, qu'il appelle *l'identité des indiscernables*.

Après avoir produit de si belles découvertes en philosophie, le principe de la raison suffisante était bien digne de trancher la question si longtemps débattue de la liberté humaine : aussi, la décide-t-il avec une extrême facilité. Qu'est-ce qu'une détermination de la volonté? Un événement qui doit avoir une raison suffisante; toute détermination implique donc une circonstance antécédente, qui ne pouvait être suivie d'une détermination différente : toute détermination est donc nécessaire.

Comme on le voit, le principe de la raison suffisante est fécond en conséquences, et nous pouvons juger de l'arbre par les fruits qu'il porte.

Adopter ce principe, c'est adopter toutes les conséquences qui en dérivent. Pour mettre ces conséquences hors de toute atteinte, il suffit donc de prouver la vérité du principe lui-même.

Je ne sache pas que Leibnitz en ait donné d'autre preuve que l'autorité d'Archimède, qui, dit-il, fait usage de ce principe pour démontrer qu'une balance, chargée de poids égaux, resterait toujours immobile.

Dire d'une balance ou d'une machine quelconque, que si nulle cause extérieure ne la met en mouvement, elle doit nécessairement demeurer en repos, c'est parfaitement raisonner; car une machine n'a pas la faculté de se mouvoir elle-même. Mais appliquer le même raisonnement à l'homme, c'est supposer que l'homme est une machine, et c'est justement là ce qui est en question.

Leibnitz et ses partisans voudraient bien nous faire considérer la maxime *que rien n'existe, n'arrive et ne peut être vrai sans une raison suffisante*, comme un premier principe qui n'a besoin ni de preuve ni d'explication; mais c'est en vain, car cette maxime est évidemment une proposition très-vague, et qui n'est pas moins susceptible de significations diverses que le mot *raison* lui-

même. Non-seulement elle doit varier de signification quand on l'applique à des choses de nature aussi différente qu'un événement et une vérité, mais elle peut en offrir de très-diverses dans son application à une même chose. Pour se former une idée distincte de cette maxime, il ne suffit donc point de la considérer en général; il faut l'analyser avec soin, et, en l'appliquant à différents sujets, constater dans chacun quelle est sa signification.

Le principe de la raison suffisante ne peut intéresser la question de la liberté humaine qu'autant qu'on l'applique aux déterminations de la volonté. Ainsi, étant donnée une action volontaire, la question est de savoir s'il y a eu ou s'il n'y a pas eu une raison suffisante pour qu'elle fût faite?

Le sens naturel de cette question, et qui semble sortir le plus immédiatement des termes dans lesquels elle est posée, est celui-ci : L'agent a-t-il eu un motif suffisant pour regarder l'action qu'il a faite comme une action sage, vertueuse ou tout au moins innocente? On, dans ce sens, assurément, toutes les actions humaines n'ont pas leur raison suffisante, car il en est beaucoup de folles, d'insensées et d'inexcusables.

Si la question signifie : L'action a-t-elle eu une cause? nul doute que la réponse ne doive être affirmative. Tout événement suppose une cause, douée d'un pouvoir suffisant pour le produire, et qui ait déployé ce pouvoir à cette fin. Il faut donc qu'il soit arrivé de deux choses l'une dans le cas dont il s'agit : ou bien que l'homme ait été la cause de l'action, et alors l'action a été libre et elle lui est justement imputée; ou bien que l'action ait été produite par une autre cause, et alors on ne peut l'imputer à l'homme avec justice. Dans ce sens donc, nous reconnaissons sans peine qu'une raison suffisante a présidé à l'action; mais cette concession ne fait rien du tout à la question de la liberté.

Si enfin le sens de la question est celui-ci : Y a-t-il eu quelque chose d'antérieur à l'action qui l'ait fatalement déterminée? Tout homme qui croit que l'action a été libre, répondra par la négative.

Telles sont, que je sache, les trois seules manières d'entendre le principe de la raison suffisante, quand on l'applique aux déterminations de la volonté humaine. Ce principe, dans la première, est évidemment faux; dans la seconde, il est vrai, mais il ne touche en rien à la question de la liberté; dans la troisième, c'est une pure affirmation de la nécessité, sans aucune preuve.

Avant d'abandonner ce principe si vanté, voyons comment il s'applique à des faits d'un autre genre. Quand nous disons qu'un philosophe a donné la raison suffisante de tel phénomène, que voulons-nous dire? Simplement qu'il en a rendu compte d'après les lois communes de la nature. La raison suffisante d'un phénomène de la nature ne peut être que la loi ou les lois de la nature dont ce phénomène est une conséquence nécessaire. Mais sommes-nous sûrs que dans ce sens tous les phénomènes de la nature aient leur raison suffisante? Je ne le pense pas.

En effet, sans parler des événements miraculeux dans lesquels les lois de la nature sont suspendues ou enfreintes, qui nous dit que dans le gouvernement de la providence, Dieu ne produise pas des actes particuliers qui ne rentrent dans aucune des lois générales de la nature?

La fixité des lois de la nature était nécessaire pour donner aux créatures intelligentes la possibilité de conduire leurs affaires avec sagesse et prudence, et d'accomplir leur tâche par les moyens convenables; toutefois il pouvait être bon que certains événements particuliers ne fussent pas invariablement fixés par les lois générales,

mais que Dieu se réservât de les produire par des actes spéciaux, afin que ces mêmes créatures eussent un motif suffisant d'invoquer son assistance, sa protection et sa lumière, et de compter sur sa grâce pour le succès de leurs entreprises légitimes.

Nous voyons que dans les gouvernements humains, dans ceux même qui suivent la marche la plus légale, il est impossible que tous les actes de l'administration soient déterminés par les lois établies : toujours quelque chose est laissé à la discrétion du pouvoir exécutif, et particulièrement les actes de clémence et de libéralité envers les sujets suppliants. On ne saurait démontrer qu'il n'existe rien d'analogue dans le gouvernement de Dieu.

Nous n'avons pas le droit de prier Dieu d'enfreindre ou de suspendre les lois de la nature en notre faveur. La prière suppose donc qu'il peut, sans violer ces lois, prêter l'oreille à nos supplications. Quelques philosophes ont pensé que le seul effet de la prière était d'améliorer notre nature et nos penchants, et qu'elle n'avait aucun pouvoir sur la Divinité. Mais c'est une supposition dont rien ne démontre la vérité ; elle est en contradiction avec nos sentiments les plus naturels, aussi bien qu'avec le texte de l'Écriture sainte, et tend à glacer en nous les mouvements de la piété.

C'était, il est vrai, un des articles de la doctrine de Leibnitz, que la Divinité a cessé d'agir depuis la création du monde, et n'est plus intervenue que dans les miracles ; telle a été la perfection de l'ouvrage, que toute interposition nouvelle de l'auteur eût été inutile. Mais cette assertion, contestée par Newton et quelques-uns des plus habiles philosophes de l'époque, ne reçut jamais de Leibnitz l'appui d'aucune preuve.

Rien ne démontre donc que tout phénomène physique ait une raison suffisante, si par là nous entendons une ou

plusieurs lois fixes de la nature dont cet événement soit une conséquence nécessaire.

Je demanderai maintenant ce que l'on entend par la raison suffisante d'une vérité. La raison suffisante de notre croyance à une vérité, c'est, je pense, que nous en reconnaissons l'évidence ; mais quant à la raison suffisante de l'existence d'une vérité, je ne puis deviner ce que c'est ; à moins que la raison suffisante d'une vérité contingente ne soit qu'elle *est vraie*, et celle d'une vérité nécessaire qu'elle *l'est nécessairement* : lumineuses découvertes qui ajoutent singulièrement à la somme de nos connaissances !

Il résulte, je crois, de ce qui précède, que le principe de la raison suffisante est extrêmement vague dans sa signification. Si ce principe veut dire que tout événement a nécessairement une cause capable de le produire, rien n'est plus vrai, mais rien aussi n'est moins nouveau en philosophie et dans la pratique. S'il signifie que tout événement est nécessairement la conséquence de quelque chose d'antérieur qu'on appelle *raison suffisante*, c'est la proclamation du fatalisme universel, et il en sort une foule de conséquences bizarres, pour ne pas dire absurdes ; mais dans ce sens ce principe n'est ni évident par lui-même, ni démontré par aucune preuve. Ainsi, quand on donne à ce principe une interprétation raisonnable, il ne dit que ce que tout le monde sait, et quand on lui fait signifier quelque chose de nouveau, il n'a plus aucune évidence.

Un autre argument par lequel on a voulu prouver que la liberté d'action est impossible, c'est qu'elle implique un effet sans cause.

A cela on peut brièvement répondre, qu'une action libre est un effet produit par un être qui avait le pouvoir et la volonté de le produire, et que ce n'est point là ce qu'on appelle un effet sans cause.

Supposer que, pour la production d'un effet, il faille une autre cause qu'un être doué du pouvoir et de la volonté de le produire, c'est tomber dans une contradiction, c'est dire que cet être avait le pouvoir de produire l'effet, et pourtant qu'il ne l'avait pas.

Mais comme un des plus zélés avocats de la fatalité parmi les modernes attache une grande importance à cet argument, nous allons examiner de quelle manière il le présente.

Il débute par une observation à laquelle je donne les mains, c'est que pour établir la doctrine de la nécessité, il suffit de démontrer que, partout et toujours, les mêmes résultats dérivent invariablement des mêmes circonstances.

A mon gré, ce point établi, la fatalité universelle est rigoureusement démontrée; et s'il est prouvé que, partout et toujours, les mêmes résultats dérivent invariablement des mêmes circonstances, la doctrine de la liberté est vaincue; il faut y renoncer.

Pour prévenir toute équivoque, j'accorde qu'en logique les mêmes conséquences résultent partout et toujours des mêmes prémisses; car un bon raisonnement reste un bon raisonnement dans tous les temps et dans tous les lieux. Mais ceci n'a rien à faire avec la doctrine de la nécessité: pour établir ce système, ce qu'il faut prouver, c'est que partout et toujours les mêmes événements résultent invariablement des mêmes circonstances.

La preuve produite par l'auteur à l'appui de cette assertion fondamentale, c'est qu'un événement qui ne serait point précédé de circonstances qui le feraient être ce qu'il est, serait *un effet sans cause*; et pourquoi? « C'est « que, dit-il, une cause n'est autre chose que l'ensemble « des circonstances antécédentes qui sont constamment « suivies d'un certain effet; la constance du résultat nous

« faisant conclure qu'il doit y avoir dans la nature des choses une raison suffisante pour qu'il soit produit dans ces circonstances ¹. »

J'avoue que si l'on ne peut donner d'autre définition d'une cause que celle-là, tout événement qui ne sera point précédé de circonstances qui l'aient fait être ce qu'il est, sera, je ne veux pas dire un effet sans cause, ce qui est une contradiction dans les termes, mais un événement sans cause, ce qui est, je crois, impossible. La question se réduit donc à savoir si l'on ne peut pas donner une autre définition de la cause.

Or, nous observerons d'abord que cette définition, si l'on en excepte la phraséologie nouvelle qui range *une cause* dans la catégorie des *circonstances*, est, en d'autres termes, la même que celle que Hume a donnée, et dont l'invention lui appartient; car il est le premier, à ma connaissance, qui ait soutenu que la cause d'un effet est un fait antérieur que l'expérience nous a toujours montré suivi de cet effet; cette définition est la colonne principale de son système, et il en a tiré des conséquences fort importantes, que je suis loin de prêter au philosophe qui nous occupe.

Sans répéter ce que j'ai déjà dit des causes dans mon premier Essai, et dans le second chapitre de celui-ci, je signalerai ici quelques-unes des conséquences légitimement renfermées dans la définition précédente, afin qu'on puisse l'apprécier par ses fruits.

1^o D'abord, il résulte de cette définition que la nuit est la cause du jour, et le jour la cause de la nuit; car il est impossible de trouver deux faits qui se soient plus constamment suivis l'un l'autre depuis le commencement du monde.

¹ Priestley.

2° Cette définition nous enseigne que tout peut être la cause de tout, puisque le seul caractère essentiel d'une cause, c'est d'être constamment suivie de l'effet. S'il en est ainsi, ce qui est inintelligent peut être la cause de ce qui est intelligent; la folie peut être la cause de la sagesse, et le bien la cause du mal. De plus, tout raisonnement qui conclut de la nature de l'effet à la nature de la cause, et tout raisonnement tiré des causes finales, doivent être rejetés comme trompeurs.

3° D'après cette définition, nous ne sommes pas fondés à conclure que tout fait doit avoir une cause; car il arrive une foule d'événements dont on ne peut démontrer qu'ils aient été constamment précédés de certaines circonstances. Et quand il serait certain que tous les événements observés par nous ont leur cause, il ne s'ensuivrait pas que tout événement dût avoir la sienne: car il est contraire aux règles de la logique de conclure de ce qui a été à ce qui doit être, ou, en d'autres termes, de raisonner du contingent au nécessaire.

4° Enfin il suivrait de cette définition, que nous n'aurions point de raison d'attribuer à une cause la création du monde; car nous ne connaissons point, et il n'a pas existé de circonstances antérieures constamment suivies d'un pareil effet. Il en résulterait encore que tout fait qui a été le seul ou le premier de son espèce n'a pu avoir de cause.

Hume a embrassé avec ardeur quelques-unes de ces conséquences: elles avaient à ses yeux le double mérite de découler nécessairement de sa définition de la cause, et d'être favorables à son système de scepticisme absolu. Si l'on adopte la même définition, il faut ou accepter comme lui les conséquences qui en résultent, ou prouver contre lui qu'elles n'en résultent pas.

Mais est-il impossible de donner une définition de la

cause qui soit exempte de ces fâcheuses conséquences ? Je pense le contraire , et c'est la seconde observation que je présenterai, sur l'argument qui nous occupe.

Pourquoi une cause productrice ne serait-elle pas définie : Un être ayant le pouvoir et la volonté de produire l'effet ? La production d'un effet suppose la puissance active, et la puissance active, étant une qualité, ne peut exister que dans un être qui en soit doué ; d'une autre part, la puissance sans volonté ne saurait produire d'effet ; mais quand la volonté et la puissance sont réunies, la production de l'effet en résulte nécessairement.

Voilà, selon moi, quelle est la véritable signification du mot *cause*, quand il est employé en métaphysique, et particulièrement quand on affirme que tout fait qui commence d'exister doit avoir une cause, et qu'on prouve par le raisonnement que l'existence de l'univers implique celle d'une cause première et éternelle.

CHAPITRE X.

Continuation du même sujet.

Je range dans la seconde classe des arguments en faveur de la nécessité, ceux qui tendent à prouver que la liberté d'action serait funeste à l'homme. Tout ce que j'ai à dire sur ce point, c'est qu'aux yeux des fatalistes, comme à ceux des partisans du système de la liberté, il est incontestable que les hommes ont à souffrir, et de leurs propres actions volontaires, et des actions volontaires d'autrui ; mais ce fait n'est ni inconciliable avec la liberté, ni plus difficile à comprendre avec elle que sans elle.

Si du mal que peut faire la liberté, on veut tirer contre

sa réalité quelque solide argument, il faut prouver que dans le cas où l'homme serait un agent libre, il nuirait plus à lui-même et aux autres qu'il ne le fait réellement.

C'est dans ce but qu'on a dit que la liberté transformerait les actions humaines en caprices, détruirait l'influence des motifs, annulerait le pouvoir des récompenses et des châtimens, et rendrait l'homme tout à fait ingouvernable.

Nous avons examiné ces raisons dans le quatrième et le cinquième chapitre de cet Essai ; je vais donc passer aux arguments de la troisième classe, par lesquels on essaie de prouver qu'en fait l'homme n'est pas un agent libre.

Le plus formidable de ces arguments, le seul, je pense, qui n'ait pas été examiné dans les chapitres précédents, est tiré de la prescience divine.

Dieu prévoit toutes les déterminations de l'esprit humain : or, tout ce qu'il prévoit doit être ; donc toutes les déterminations de l'esprit humain sont nécessaires.

On peut entendre ce raisonnement de trois manières ; nous les examinerons tour à tour, afin de bien apprécier toute la force de l'argument.

On peut croire l'avenir nécessaire, soit parce qu'il est certain, soit parce qu'il est prévu, soit parce qu'on regarde comme impossible qu'il soit prévu s'il n'est nécessaire.

En premier lieu, on peut penser que l'avenir ne saurait être connu à moins qu'il ne soit certain, et que, s'il est certain, il est par cela même nécessaire.

Cette opinion n'a pas moins en sa faveur que l'autorité d'Aristote. Ce philosophe tenait, il est vrai, pour la doctrine de la liberté, mais il croyait en même temps que tout avenir certain était nécessaire ; et pour défendre la liberté des actions humaines, il soutenait que les évé-

nements contingents n'avaient pas d'avenir certain. Parmi les modernes défenseurs de la liberté, je n'en connais aucun qui ait allégué ce moyen en faveur de sa cause.

On doit accorder que comme tout passé est certainement passé, et tout présent certainement présent, de même tout avenir est certainement à venir; ce sont là des propositions dont les deux termes sont identiques, et qui ne peuvent être révoquées en doute par ceux qui les conçoivent clairement.

Mais je ne connais aucune règle de raisonnement suivant laquelle on puisse conclure qu'un avenir certain ne sera pas librement produit. La production libre ou nécessaire ne peut se déduire du temps où elle a lieu, que ce temps soit passé, présent ou futur. L'avenir n'implique pas plus la nécessité que la liberté; car le passé, le présent et le futur n'ont pas plus de connexion avec la première qu'avec la seconde.

J'adinets donc que de la prévision de l'avenir, on peut inférer qu'il est certain; mais de ce qu'il est certain, il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire.

En second lieu, si l'on veut dire par cet argument qu'un événement est nécessaire par cela seul qu'il est prévu, cette seconde conclusion n'est pas plus exacte que la première; car on a souvent fait observer que la prescience, et en général la connaissance de quelque espèce qu'elle soit, étant un acte immanent, ne produit aucun effet sur la chose connue. Le mode d'existence d'une chose n'est pas plus modifié pour être prévu que pour être connu ou rappelé. La Divinité prévoit ses libres actions; mais ni sa prescience, ni son dessein de les exécuter, ne les rend nécessaires. Ainsi donc, l'argument n'est pas plus concluant dans ce second cas que dans le premier.

Le troisième sens qu'il peut avoir est celui-ci : Il est

impossible qu'un événement, qui n'est pas nécessaire, soit prévu; donc tout événement prévu avec certitude est par cela même nécessaire. Il est manifeste que la conclusion découle rigoureusement de la proposition antécédente; toute la force de l'argument dépend donc de la certitude de cette proposition.

Si cette proposition est certaine, il en résulte inévitablement, ou que toutes les actions sont nécessaires, ou que toutes ne peuvent être prévues.

Voyons donc s'il est possible de prouver qu'aucune action libre ne peut être prévue d'une manière certaine. A cette proposition générale j'oppose les observations suivantes :

1° Tout homme persuadé que Dicu est un agent libre doit croire, non-seulement que la proposition précédente ne saurait être prouvée, mais encore qu'elle est absolument fausse; car l'homme lui-même prévoit que le souverain juge fera toujours ce qui est juste et tiendra ce qu'il a promis, et il croit en même temps qu'en faisant ce qui est juste et en accomplissant ses promesses, il agira avec la plus parfaite liberté.

2° Tout homme qui trouve de l'absurdité ou de la contradiction à ce qu'une action libre soit prévue d'une manière certaine, doit croire, s'il veut être conséquent, ou que Dieu n'est pas un agent libre, ou qu'il ne prévoit pas ses propres actions; et que nous ne pouvons prévoir, ni qu'il fera toujours ce qui est juste, ni qu'il remplira toujours ses promesses.

Quant à ceux qui, sans aspirer à démontrer que la connaissance des événements futurs et contingents est une absurdité et une contradiction manifeste, sont néanmoins d'avis qu'il est impossible de prévoir avec certitude les actions futures et libres de l'homme, cet être d'une sagesse et d'une vertu si imparfaites, je leur soumettrai humblement les considérations suivantes.

1. Je conviens que l'homme n'a point cette prévision, et je crois que c'est pour cela qu'il lui est si difficile de la concevoir dans l'Être suprême.

Toute notre connaissance des événements futurs dérive ou de leur liaison nécessaire avec les lois actuelles de la nature, ou de leur connexion avec le caractère de l'agent qui les produit. Or, dans le premier cas, notre connaissance de l'avenir est hypothétique, car elle suppose la persistance des lois qui gouvernent les événements naturels, et nous ne savons pas d'une manière certaine combien de temps subsisteront ces lois. Dieu seul connaît le jour où sera changé l'ordre actuel des choses : il est donc le seul qui puisse avoir une prévision certaine des phénomènes de la nature.

En second lieu, le caractère de sagesse et de justice parfaite, qui appartient à la Divinité, nous donne la certitude qu'elle sera toujours vraie dans ses paroles, fidèle dans ses promesses et juste dans ses dispensations; mais il n'en est pas de même quand nous raisonnons du caractère des hommes à leurs actions futures. Bien que les inductions de cette espèce s'élèvent souvent à un degré de probabilité suffisant pour servir de base à nos résolutions les plus importantes, telle est néanmoins l'imperfection de la sagesse et de la vertu des hommes, qu'elles ne peuvent jamais atteindre la parfaite certitude.

Nous aurions la plus exacte connaissance du caractère et de la situation d'un homme, que cette connaissance ne suffirait pas encore pour nous donner une prévision certaine de ses actions futures; car les bons comme les méchants sont parfois infidèles à leur caractère général.

La prescience divine doit donc différer, non-seulement en degré, mais en nature, de toute prévision humaine de l'avenir.

2. De ce que nous ne concevons pas comment la Divinité

né peut prévoir les actions libres des hommes, il ne faut pas conclure que cette prévision soit impossible. Comprendons-nous comment Dieu pénètre dans les replis les plus intimes du cœur humain? Concevons-nous comment il a créé ce monde sans matière préexistante? Tous les philosophes anciens croyaient la chose impossible; et pourquoi? parce qu'ils ne la concevaient pas. Avons-nous une meilleure raison pour supposer que les actions humaines ne peuvent être prévues avec certitude?

3. Concevons-nous comment nous arrivons nous-mêmes à la certitude, par les facultés que Dieu nous a données? Je plaindrais celui qui croirait bien comprendre comment il a conscience de ses propres pensées; comment il aperçoit les objets extérieurs par les sens; comment il se souvient des événements passés: il n'aurait pas encore la science de son ignorance.

4. Il me semble qu'il y a une grande analogie entre la prescience des faits contingents de l'avenir et la mémoire des faits contingents du passé. Comme nous possédons, à quelque degré, la dernière, il nous est facile de la concevoir parfaite dans la Divinité; mais la première nous ayant été refusée, nous sommes portés à la croire impossible.

Dans l'un et l'autre cas, l'objet de la connaissance n'est pas ce qui a une existence actuelle, ou une liaison nécessaire avec ce qui existe actuellement. Tout argument qui prouverait l'impossibilité de la prescience, prouverait, avec une égale force, l'impossibilité de la mémoire. S'il était vrai que rien ne peut être connu comme dérivant de ce qui existe, que ce qui en dérive nécessairement, il serait également vrai que rien ne peut être connu comme ayant précédé ce qui existe, que ce qui l'a nécessairement précédé. S'il était vrai qu'aucun fait à venir ne peut

être connu, à moins que la cause nécessaire de ce fait n'existe actuellement, il serait également vrai qu'aucun fait passé ne peut être connu, à moins qu'une suite nécessaire de ce fait n'existe présentement. Or le fataliste peut bien croire que les faits passés ont une connexion nécessaire avec les faits présents; mais il n'oserait assurément pas soutenir que c'est au moyen de cette connexion nécessaire que nous nous souvenons du passé.

Pourquoi regarderions-nous la prescience comme impossible dans le Tout-Puissant, quand il nous a donné une faculté qui offre avec elle une si frappante analogie, et qui n'est pas moins inexplicable pour l'entendement humain que la prescience elle-même? Il est plus raisonnable, et en même temps plus conforme au texte de l'Écriture, de conclure avec un Père de l'Église : « Quocirca
 « nullo modo cogimur, aut retentá prescientiá Dei tollere
 « voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio,
 « Deum, quod nefas est, negare præscium futurorum :
 « sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et ve-
 « raciter confitemur : illud ut benè credamus ; hoc ut
 « benè vivamus ¹. »

CHAPITRE XI.

De la permission du mal.

Les avocats de la nécessité ont fait de la prescience di-

¹ « C'est pourquoi nous ne sommes nullement forcés ou de supprimer le libre arbitre pour garder la prescience, ou de nier d'une manière impie la prescience pour garder le libre arbitre. Nous les embrassons l'un et l'autre, nous les confessons avec bonne foi et vérocité; la prescience, pour bien croire; le libre arbitre, pour bien vivre. »

(ST-AUGUSTIN.)

vine un autre usage qu'il est à propos d'examiner avant d'abandonner ce sujet.

On a dit : « Toutes les conséquences du système de la fatalité, qu'on regarde comme les plus alarmantes, découlent également de la prescience divine. Par exemple, dans un cas comme dans l'autre, Dieu est la véritable cause du mal moral ; car supposer que Dieu prévienne et permette le mal qu'il pouvait prévenir, c'est supposer qu'il le veut et qu'il le cause directement. Avant qu'un homme vienne au monde, Dieu prévoit distinctement toutes les actions de sa vie et toutes les conséquences qui en doivent suivre ; si donc, il ne jugeait pas que cet homme et ses actions doivent être utiles au but de la création et aux plans de sa providence, il ne l'introduirait pas sur la scène de la vie. »

J'observerai que, dans ce raisonnement, on fait une supposition qui semble se contredire elle-même.

Admettre que toutes les actions d'un homme puissent être distinctement prévues, et qu'en même temps cet homme puisse ne pas exister, me paraît une incontestable contradiction. Je vois la même inconséquence à supposer qu'une action puisse être distinctement prévue, et cependant empêchée.

Car si elle est prévue, elle arrivera ; et si elle est empêchée, elle n'arrivera pas, et par conséquent ne peut être prévue.

L'espèce de connaissance que l'on suppose ici n'est ni de la prescience, ni de la science, mais quelque chose qui diffère de l'une et de l'autre ; c'est un genre de connaissance que quelques théologiens attribuaient à Dieu, dans leurs controverses sur l'ordre des décrets divins, et dont d'autres théologiens niaient la possibilité, tout en soutenant avec force la prescience divine.

On appelait *science moyenne*, *scientia media*, cette connaissance qu'on voulait distinguer de la prescience ; et par

cette *scientia media* on entendait, non pas l'acte de connaître de toute éternité toutes les choses qui existeront, ce qui est la prescience, ni l'acte de connaître toutes les liaisons et tous les rapports des choses qui existent ou peuvent être conçues, ce qui est la science, mais la connaissance de choses contingentes qui n'ont jamais existé et n'existeront jamais; par exemple, la connaissance de tout ce que ferait un homme, simplement conçu dans la pensée de Dieu, et qui n'arrivera jamais à l'existence.

On peut élever contre la possibilité de la *science moyenne* des arguments qui n'affectent nullement la prescience. On peut dire, par exemple, que rien ne peut être connu que ce qui est vrai. Il est vrai que les actions futures d'un agent libre existeront; il n'y a donc pas d'impossibilité à connaître qu'elles existeront; mais quant aux actions libres d'un agent qui n'a jamais existé, et n'existera jamais, il n'y a là rien de vrai, et par conséquent rien qui puisse être connu. Dire que l'être conçu agirait certainement de telle manière s'il était placé dans telle situation, c'est dire, en supposant que ces mots aient un sens, que cette manière d'agir est la conséquence de l'idée qu'on s'est faite; mais c'est en même temps contredire la supposition qu'il agirait librement.

Les choses purement conçues n'ont entre elles d'autres rapports que ceux qui sont impliqués dans la conception, ou qui en découlent. Je suppose que je conçoive deux cercles dans le même plan : si je ne conçois rien de plus, il n'est point vrai que ces cercles soient égaux ou inégaux, parce que ni l'un ni l'autre de ces rapports n'est impliqué dans ma conception. Cependant, si les deux cercles existaient réellement, il faudrait nécessairement qu'ils fussent égaux ou inégaux.

Supposons que je conçoive que les centres de ces deux cercles sont éloignés d'une distance égale à la somme de

leurs rayons : il sera vrai de ces deux cercles qu'ils se toucheront, parce que c'est là une conséquence de ma conception; mais il ne sera pas vrai qu'ils doivent être égaux ou inégaux, parce que ni l'un ni l'autre de ces rapports n'est impliqué dans la conception, ni n'en découle.

De même je puis concevoir un être qui ait le pouvoir de faire ou de ne pas faire une action indifférente. Il n'est pas vrai qu'il doive la faire, et il n'est pas vrai qu'il doive ne pas la faire, parce que ni l'un ni l'autre de ces rapports n'est impliqué dans ma conception ni n'en découle, et que ce qui n'est pas vrai ne peut être connu.

Bien que je n'aperçoive aucun vice dans cet argument contre la possibilité d'une *science moyenne*, je sens pourtant combien nous sommes sujets à nous tromper en appliquant aux connaissances et aux conceptions de l'Être suprême ce qui appartient à nos conceptions et à nos connaissances propres. Sans prétendre donc me décider pour ou contre la *science moyenne*, j'observerai seulement que supposer la Divinité empêchant ce qu'elle a prévu, est une contradiction; et que l'acte par lequel Dieu saurait qu'un fait contingent qu'il ne juge pas à propos de permettre, arriverait s'il le permettait, n'appartient pas à la prescience, mais à la *science moyenne*, dont nous ne sommes nullement obligés d'admettre l'existence ou la possibilité.

En laissant de côté toute cette controverse sur la *science moyenne*, nous reconnaissons que rien ne peut arriver sous l'empire de la divinité, qu'elle ne juge à propos de permettre; la permission du mal physique et du mal moral est donc un fait qu'il est impossible de contester : or, la conciliation d'un fait pareil avec la bonté, la justice, la sagesse et la puissance infinie de Dieu, a été regardée dans tous les siècles comme également embarrassante pour

la raison dans le système de la nécessité, et dans celui de la liberté.

Reste donc à savoir si les siècles se sont trompés en portant cet arrêt. Car si la difficulté est la même dans ces deux systèmes, la permission du mal est un argument sans valeur contre la liberté.

Les défenseurs de la nécessité, pour concilier leur doctrine avec les principes du théisme, sont contraints d'abandonner tous les attributs moraux de la Divinité, excepté celui de la bonté ou du désir de procurer le bonheur. A leur avis c'est le seul motif qui ait déterminé Dieu à créer le monde et qui puisse l'inspirer en le gouvernant. Sa justice, sa véracité, sa fidélité dans ses promesses, ne sont que des modifications de sa bonté, des moyens de produire le bonheur, et qui ne se développent que dans la mesure nécessaire pour enfanter ce résultat. La vertu n'est agréable à Dieu, le vice ne lui déplaît qu'autant que la vertu a pour effet naturel de produire le bonheur, et le vice de l'empêcher. Dieu est la véritable cause et le véritable agent de tout mal moral ainsi que de tout bien moral; mais la fin de tout ce qu'il fait est toujours bonne et toujours la même, et cette fin est de procurer le plus grand bonheur à ses créatures. Il fait le mal pour produire le bien, et ce but sanctifie les plus mauvaises actions qui peuvent y conduire. Toute la méchanceté des hommes étant son ouvrage, elle est bonne à ses yeux comme tout ce qui vient de lui, et il ne peut point ne pas l'approuver.

Cette idée de la nature divine, la seule qui s'accorde avec la doctrine de la nécessité, me paraît beaucoup plus révoltante que la permission du mal dans celle de la liberté. On a dit qu'il ne fallait qu'*un peu de force d'esprit* pour adopter l'union de la nécessité et du théisme; il me semble qu'*un peu d'audace* n'est point inutile pour la professer.

Dans ce système comme dans le tableau allégorique de la doctrine d'Épicure par Cléanthe, la volupté est assise sur le trône, et toutes les vertus font à ses pieds l'humble office de suivantes.

Comme les actes de Dieu ne sauraient avoir pour but son propre bonheur que rien ne peut accroître, et que ses créatures sont susceptibles d'être heureuses, n'est-il pas évident que Dieu doit se complaire au spectacle de leur bonheur et répugner à les voir souffrir? Pourquoi donc a-t-il mis dans leur cœur la méchanceté, l'envie, le besoin de la vengeance, la soif de la tyrannie et de l'oppression? Que les vices qui n'impliquent point une affection malveillante puissent plaire à une telle divinité, on le conçoit; mais assurément la malveillance ne saurait lui agréer.

Si pour nous faire une idée des attributs moraux de Dieu, nous interrogeons la manière dont il gouverne le monde, les inspirations de notre raison et de notre conscience et la doctrine de la révélation, la justice, la véracité, la fidélité dans les promesses, l'amour de la vertu et la haine du vice, ne paraissent pas moins que la bonté, des attributs essentiels de sa nature.

Dans l'homme, qui est fait à l'image de Dieu, la bonté est un élément essentiel de la vertu, mais elle n'est pas la vertu tout entière.

Je ne vois pas quels arguments pourraient démontrer que la bonté est un attribut essentiel de Dieu, sans démontrer avec une égale force qu'il en est de même des autres attributs moraux, ni quelles objections pourraient s'élever contre l'un de ceux-ci sans tomber du même poids sur celui-là; à moins, toutefois, que la difficulté de les concilier avec la doctrine du fatalisme ne soit considérée comme une raison suffisante pour en dépouiller la Divinité.

Pourquoi ne pas imputer à Dieu de fausses déclarations et de fausses promesses; s'il est permis de lui attribuer

d'autres espèces de mal moral comme moyens de produire le plus grand bien ? Et alors quelle raison nous reste-il pour croire à la vérité de ce qu'il révèle, et à l'infaillibilité de ses promesses ?

Supposons toutefois que, par égard pour la doctrine de la nécessité, on adoptât cette étrange opinion sur la nature divine, il resterait encore à résoudre une grande difficulté.

Puisqu'on suppose que l'Être suprême n'a pas eu d'autre but en créant le monde, et n'en a pas d'autre en le gouvernant que de procurer le plus haut degré de bonheur à ses créatures, comment arrive-t-il que dans un monde qu'une sagesse et une puissance infinies ont créé et gouvernent pour cette fin, il y ait cependant tant de maux de toute espèce ?

La solution de cette difficulté nous conduit nécessairement à cette autre hypothèse, que tout le mal moral et physique que nous voyons dans ce monde était une condition indispensable à la production du plus grand bien ; d'où il suit inévitablement qu'entre les maux qui existent dans l'univers et la plus grande somme de bonheur, il y avait une connexion fatale et nécessaire que le pouvoir même du Tout-Puissant ne pouvait briser ; car il est impossible que la bienveillance conduise jamais à infliger des maux qui ne seraient pas nécessaires.

Mais si l'on admet une fois cette liaison nécessaire entre la plus grande somme de bonheur et tout le mal physique et moral, qui est, a été, ou sera, il devient impossible aux yeux mortels de discerner jusqu'où ce mal peut s'étendre et sur quelle tête il peut tomber, et l'on ne saurait deviner ni si cette liaison fatale est temporaire ou éternelle, ni quelle proportion de bonheur elle nous promet.

Quand on nous parle d'un monde créé par un Dieu d'une

sagesse et d'une puissance infinies, dans la seule vue de rendre heureuses les créatures qui l'habitent, les plus ravissantes idées se présentent à l'imagination ; on se figure une félicité que rien n'altère et qui n'a ni bornes ni limites. Mais, hélas ! quand on porte les yeux sur ce meilleur des mondes possibles, et qu'on apprend que non-seulement les maux qui l'affligent, mais encore une infinité d'autres que nous ne connaissons pas, sont nécessaires, quel renversement dans les idées qu'on s'était faites, et combien la perspective est rembrunie !

Ces deux hypothèses, dont l'une condamne à l'imperfection le caractère moral de la Divinité, et dont l'autre impose des bornes à sa puissance, me paraissent des conséquences également inévitables du système de la nécessité associée au théisme ; aussi ont-elles été adoptées par les plus habiles défenseurs de cette doctrine.

Si, pour défendre la liberté, quelques-uns de ses partisans ont témérairement limité la prescience divine, et soulevé par là l'indignation de leurs adversaires, n'ont-ils pas le droit de s'indigner à leur tour de voir les sectateurs du fatalisme limiter, pour le défendre, la perfection morale et la toute-puissance de Dieu ?

Considérons maintenant les conséquences légitimes du système qui associe le théisme avec la liberté.

Si l'on demande pourquoi Dieu donne à l'homme une si large permission de pécher, j'avoue que je n'ai rien à répondre, et que je suis obligé de garder le silence. Dieu ne rend pas compte aux hommes des motifs de sa conduite : leur devoir est d'obéir à ses commandements ; leur droit ne va pas jusqu'à lui en demander l'explication.

On pourrait, il est vrai, former des hypothèses ; mais puisque nous avons de bonnes raisons de croire que Dieu ne fait rien qui ne soit juste, il nous sied mieux encore de confesser notre ignorance, et de reconnaître que les fins

et les motifs de sa providence nous échappent et sont peut-être hors de la portée de l'entendement humain. Nous ne pouvons pénétrer assez loin dans les conseils du Tout-Puissant pour connaître toutes les raisons qui ont décidé celui de qui tout procède et à qui tout appartient, à créer autre chose que des machines soumises à son impulsion, et à se donner en nous des serviteurs et des enfants qui, en obéissant à ses ordres, peuvent s'élever au comble de la gloire et de la félicité, mais qui peuvent aussi se rendre coupables et encourir de justes châtimens en les négligeant. Dans cette détermination souveraine, Dieu ne nous paraît pas moins terrible dans sa justice, qu'aimable dans sa bonté.

Mais comme il ne dédaigne pas de soumettre sa conduite envers les hommes à leur jugement quand on en accuse l'équité, le respect ne nous interdit point d'embrasser sa cause, et de défendre contre ceux qui le nient le plus glorieux de ses attributs, je veux dire cette perfection morale dont le reflet est encore assez brillant pour constituer la gloire et la perfection de l'homme.

.. Observons d'abord que le mot *permettre* a deux significations différentes : il veut dire tantôt *ne pas faire défense*, et tantôt *ne pas empêcher de vive force*. Dans le premier sens, Dieu ne permet jamais le péché : sa loi fait défense de commettre le mal ; tout dans ses préceptes, tout dans son gouvernement tend à décourager le vice et à susciter la vertu ; mais il n'emploie pas toujours la force pour empêcher le mal : là est le fondement de l'accusation qu'on porte contre sa justice ; ne pas empêcher le mal, dit-on, équivaut à le vouloir, équivaut à le causer directement.

.. Comme cette assertion est dénuée de preuves, et fort éloignée d'être évidente par elle-même, il suffirait assurément de la nier en attendant qu'elle fût démontrée ; mais,

pour ne pas nous en tenir à cette réponse négative, nous observerons d'abord que les seuls attributs moraux qu'on puisse regarder comme incompatibles avec la permission du mal, sont la bonté et la justice. Or, comme les défenseurs de la nécessité, qui mettent en avant cette assertion, soutiennent que la bonté est le seul attribut moral essentiel à la Divinité et le principe unique de tous ses actes, il faut qu'ils accordent, pour être conséquents, que non-seulement la bonté parfaite n'est point incompatible avec le fait de vouloir et à plus forte raison de ne pas empêcher directement le mal, mais encore que cette bonté peut être un motif suffisant pour le vouloir et le produire.

Il est donc superflu, quand on dispute avec eux, de prouver que la permission du mal n'est point incompatible avec la bonté divine, puisque tout leur système serait renversé si cette incompatibilité existait.

Si le fait de causer le mal moral et d'en être le véritable auteur est tout à fait compatible avec une parfaite bonté, comment pourrait-il en être autrement du fait de ne pas l'empêcher?

La tâche que ces philosophes ont à remplir, c'est de prouver que la permission du mal est incompatible avec la justice; qu'ils donnent cette démonstration: nous sommes tout disposés à nous laisser convaincre.

Mais nous ne voyons pas sur quel fondement on pourrait soutenir que la permission du mal est compatible avec la bonté de Dieu, et que cependant elle ne l'est pas avec sa justice.

Si l'on conçoit que Dieu fasse le malheur de ses créatures, bien que son seul plaisir soit de les rendre heureuses, où est la difficulté de concevoir qu'il permette le mal moral, bien que la vertu fasse ses délices? Pour des gens qui pensent que la souffrance est une condition nécessaire du bonheur, qu'y a-t-il d'absurde à croire que la

permission du mal moral peut être la condition indispensable de la vertu?

Ce qui prouve la justice ainsi que la bonté du gouvernement de Dieu, c'est que ses lois ne sont ni arbitraires ni cruelles, car l'accomplissement de ces lois est le seul moyen de perfectionner notre nature et de la rendre digne du bonheur à venir; c'est que Dieu est toujours disposé à aider notre faiblesse, à secourir notre infirmité et à nous épargner les tentations qui passeraient nos forces; c'est que, bien loin d'être prompt à condamner le coupable, et à exécuter le jugement porté contre lui, il souffre longtemps ses iniquités, et lui donne le loisir de rentrer en grâce; c'est qu'il est toujours prêt à se réconcilier avec le pécheur qui se repent; c'est qu'il ne fait point acception des personnes, mais reçoit au nombre de ses serviteurs les hommes de toutes les nations qui le craignent et pratiquent la vertu; c'est qu'il ne demande aux hommes qu'en raison des moyens qu'ils ont reçus; c'est qu'il se plaît dans la miséricorde et ne veut point la mort du pécheur; et qu'ainsi ses châtimens ne dépasseront jamais ni le démérite du coupable ni ce qu'exigent rigoureusement les règles universelles de son gouvernement.

Il y eut dans les anciens temps des hommes qui disaient : « La voie du Seigneur n'est pas équitable. » Le prophète leur fit, au nom de Dieu, cette réponse, qui suffira dans tous les temps pour repousser une pareille accusation : « Écoute maintenant, ô maison d'Israël : n'est-ce pas ma voie qui est équitable et la tienne qui est inique? Quand un homme juste s'écartera de la justice et commettra l'iniquité, en punition de l'iniquité commise, il mourra; mais quand un méchant s'écartera de sa méchanceté, et fera ce qui est juste, il sauvera son âme. O maison d'Israël, n'est-ce pas ma voie qui est équitable et la tienne qui est inique? Repens-toi et détourne-toi de tes fautes, et ainsi l'iniquité

ne sera point ta ruine. Rejette loin de toi les vices par lesquels tu as péché, fais-toi un nouveau cœur et un nouvel esprit; car, pourquoi veux-tu périr, ô maison d'Israël? Je ne prends point plaisir dans la mort de celui qui meurt, dit le Seigneur Dieu. »

On a présenté dernièrement un nouvel argument en faveur du fatalisme; je vais le discuter en très-peu de mots. On soutient que la faculté de penser est le résultat d'une certaine modification de la matière, et que l'âme n'est autre chose qu'une certaine configuration du cerveau. Or; si l'homme est un être purement matériel, on ne peut nier qu'il ne soit un être purement mécanique: la doctrine de la nécessité est donc une conséquence directe et incontestable de la doctrine du matérialisme.

Pour ceux qui n'adoptent pas la doctrine du matérialisme, cet argument n'est d'aucun poids; pour ceux qui l'adoptent, il ne me semble encore qu'un sophisme.

Jusqu'à présent les philosophes avaient coutume de regarder la matière comme un être inerte et passif, doué de propriétés incompatibles avec la faculté de penser et d'agir. Cependant en voici venir un qui tient un langage tout différent, et qui prouve que nous nous sommes entièrement mépris en adoptant cette opinion. La matière, selon lui, n'a point les propriétés que nous lui supposons; en fait, elle n'en possède que deux, l'attraction et la répulsion. Néanmoins il continue de soutenir que puisqu'elle est matière, elle ne saurait être qu'un instrument passif, et qu'ainsi la doctrine de la nécessité est une conséquence directe de celle du matérialisme.

Or, c'est en quoi il se trompe. Si la matière est ce que nous la croyons, elle est incapable de penser et d'agir librement; mais si les propriétés dont nous tirons cette conséquence sont chimériques, comme notre philosophe croit l'avoir prouvé, si elle est douée des pouvoirs d'at-

traction et de répulsion, et n'exige pour penser raisonnablement qu'une certaine configuration, alors il est impossible de prouver que la même configuration ne puisse lui donner la faculté d'agir avec raison et liberté. Si on peut absoudre la matière du reproche de solidité, de passivité et d'inertie, si on peut la relever assez dans notre estime pour que nous consentions à l'identifier avec cette classe d'êtres que nous appelons *spirituels* ou *immatériels*, à quel titre pourrait-on la condamner à rester un être mécanique, un pur instrument? A-t-on le droit d'écarter d'abord la solidité, la passivité et l'inertie, pour rendre la matière capable de penser, et de rappeler ensuite ces qualités pour la rendre incapable d'agir?

Loin donc de donner une base à la doctrine de la nécessité, le matérialisme ainsi compris ne lui prête aucun appui.

Je dirai, en terminant cet Essai, qu'il faut en toutes choses éviter les extrêmes; notre faiblesse nous y pousse incessamment, et presque toujours nous n'échappons à l'un que pour tomber dans l'autre.

Il n'en est point de plus dangereux que d'exalter trop haut, ou de ravalier trop bas les facultés de l'esprit humain.

En tombant dans l'un de ces extrêmes, nous nous livrons à un coupable orgueil, nous perdons le sentiment de notre dépendance du Créateur, nous nous aventurons dans des tentations qui passent nos forces. En tombant dans l'autre, nous brisons dans notre âme les ressorts de l'activité et de la vertu; nous nous exposons à croire que, ne pouvant rien, nous n'avons rien à faire, et que le mieux est de nous abandonner passivement au courant de la nécessité.

Quelques hommes de bien, s'imaginant que pour extirper l'orgueil et la vanité de notre âme, on ne pouvait

trop rabaisser nos facultés actives, nous ont dépouillés, par zèle religieux, de toute activité; d'autres, dans le même but, ont accablé la raison humaine de leurs dédains, et pour faire briller d'un plus vif éclat le flambeau de la révélation, ont cherché à étendre en nous celui de la nature.

Ces armes inventées pour défendre la religion, sont maintenant employées pour la détruire, et ce qu'on regardait comme le boulevard de l'orthodoxie est devenu le plus ferme rempart de l'athéisme et de l'incrédulité.

Les athées sont venus au secours des théologiens; ils les aident à dépouiller l'homme de toute puissance, mais c'est pour détruire toute obligation morale et tout sentiment du juste et de l'injuste; ils les aident à humilier l'intelligence humaine, mais c'est pour établir un scepticisme absolu.

Dieu, par pitié pour la race humaine, a voulu qu'aucun système ne pût étouffer en nous le sentiment de notre faute et de notre démerite quand nous faisons mal, ni la paix et le contentement de notre conscience quand nous faisons bien; les opinions spéculatives ne peuvent pas davantage ébranler notre confiance au témoignage des sens, à celui de la mémoire, à celui de la raison; et toutefois, il est impossible de ne pas blâmer ces audacieuses doctrines qui viennent lutter contre les sentiments naturels de l'esprit humain, et tendent du moins à les affaiblir si elles ne peuvent les abolir entièrement.

Il n'y a pas lieu de craindre que ni le fatalisme ni le scepticisme modifient beaucoup la conduite des hommes, en ce qui touche les intérêts de cette vie. Il serait à désirer que la partie de cette conduite qui touche aux intérêts de la vie à venir fût aussi inaccessible à leur influence.

Dans le siècle où nous vivons, nous voyons les uns soutenir le fatalisme avec zèle, et les autres, avec un zèle égal,

défendre la liberté. Qui ne croirait que des convictions si contraires, et qui touchent de si près à la pratique, vont produire des conduites diamétralement opposées? Il n'en est rien pourtant : dans les affaires communes de la vie, les partisans des deux systèmes agissent de la même manière.

Le fataliste délibère, se résout et engage sa foi; il se trace un plan de conduite et le poursuit avec vigueur et sagesse; il exhorte et commande, et regarde comme responsables de leur conduite ceux qui ont reçu de lui quelque mandat; comme tous les autres, il blâme les hommes qui le trompent et lui manquent de parole; il est des actions, il est des caractères qu'il déclare honnêtes et qu'il approuve; il en est d'autres qu'il désapprouve et qu'il accuse; non moins que personne il ressent les injures; non moins que personne il se montre reconnaissant des bienfaits.

Si un accusé alléguait la doctrine de la nécessité pour s'excuser d'un meurtre, d'un vol, d'une friponnerie, de la plus petite négligence volontaire dans l'accomplissement d'un devoir, le juge le plus fataliste rirait d'une telle défense : cette fin de non-recevoir ne serait pas même une circonstance atténuante à ses yeux.

En de tels cas, le fataliste voit clairement qu'il serait absurde de ne pas agir et juger comme si les hommes étaient des agents libres. Il tombe donc dans la même inconséquence que le sceptique, qui, lorsqu'il se mêle aux affaires du monde, se voit condamné, pour n'être point absurde, à agir et à juger comme le reste des hommes.

En supposant donc qu'en ce qui touche la morale et la religion la doctrine de la nécessité n'exercât pas plus d'influence sur le fataliste qu'en ce qui concerne ses intérêts proprement dits, elle ne pourrait lui être bien funeste. Mais on n'en peut dire autant si elle prend sur lui assez d'empire pour le jeter dans l'insouciance morale, et lui

faire espérer qu'elle l'absoudra devant Dieu. Que ceux qui en sont là réfléchissent un peu, et voient s'ils admettraient leurs domestiques à présenter cette excuse, quand ils ont trompé leur confiance et négligé leurs ordres.

L'évêque Butler, dans son *Traité de l'analogie*, a écrit un excellent chapitre sur *la nécessité considérée dans son influence sur la pratique*. Nous recommandons ce chapitre à ceux qui ont de l'inclination pour la doctrine du fatalisme.

ESSAI V.

DE LA MORALE.

CHAPITRE I.

Des premiers principes de la morale.

Il en est de la morale comme des autres sciences, elle doit avoir ses premiers principes, autrement tout raisonnement moral serait impossible.

Dans toutes les sciences qui ne sont point étrangères à la controverse, il est utile de séparer les premiers principes des conséquences qui en ont été déduites. Les premiers principes sont le fondement de l'édifice; les conséquences sont l'édifice lui-même; et toutes les parties de l'édifice que les premiers principes refusent de porter doivent infailliblement s'écrouler.

Dans toute croyance rationnelle, la chose crue est un premier principe ou une conséquence légitime d'un premier principe. Si l'on dispute sur les conséquences, c'est aux règles du raisonnement, invariablement fixées depuis Aristote, qu'il faut en appeler; mais si la controverse s'établit sur un premier principe, la cause tombe sous une autre juridiction, et doit être portée au tribunal du sens commun.

Nous avons dit ailleurs¹ à quels signes on peut distinguer les décisions légitimes des décisions erronées du

¹ *Essais sur les facultés intellectuelles*, Essai VI, chap. IV.

sens commun : nous renvoyons nos lecteurs aux règles que nous avons posées sur cette matière ; nous nous bornerons à rappeler ici que l'évidence des premiers principes n'étant pas de même nature , et devant s'apprécier d'une autre manière que celle des conséquences, il est indispensable dans toute controverse de constater d'abord auquel de ces deux ordres de vérités appartient la proposition que l'on examine. Tant que cette distinction n'est pas faite, l'esprit cède au penchant de demander la preuve de tout ce qu'il juge à propos de nier. Il va plus loin ; il la cherche , et s'égaré dans des raisonnements qui ne sauraient être concluants. Car toutes les fois qu'on essaie de démontrer par des arguments directs une vérité évidente par elle-même , on est condamné à prendre pour prémisses la chose même qu'il s'agit de prouver, ou quelque autre vérité qui n'est pas plus évidente ; et de la sorte, au lieu de donner plus d'autorité à la vérité qu'on veut établir, on la rend suspecte et douteuse à ceux qui n'avaient jamais songé à la contester.

Je me propose donc de signaler dans ce chapitre quelques-uns des premiers principes de la morale, sans prétendre à en donner une énumération complète.

Les principes que je vais poser se rapportent ou à la vertu en général, ou aux vertus particulières, ou aux conflits qui paraissent s'élever quelquefois entre des vertus différentes. Je commencerai par ceux de la première espèce.

1° Il y a certaines choses dans la conduite humaine qui méritent l'approbation et la louange, certaines autres, le blâme et la punition ; et les différentes actions qui méritent l'un ou l'autre, le méritent à différents degrés.

2° Ce qui n'est point volontaire ne peut mériter ni le blâme, ni l'approbation morale.

3° Ce qui dérive d'une nécessité inévitable peut être

agréable ou désagréable, utile ou nuisible, mais ne saurait être l'objet ni du blâme, ni de l'approbation morale.

4° On peut être coupable en omettant ce qu'on devrait faire, comme en faisant ce qu'on devait éviter.

5° Nous ne devons négliger aucun des moyens qui sont à notre disposition pour connaître notre devoir. Voici quels sont ces moyens : donner l'attention la plus sérieuse à notre instruction morale ; observer ce que nous approuvons et ce que nous désapprouvons, tant dans la conduite des personnes avec qui nous vivons que dans celle des hommes dont l'histoire nous retrace les actions ; réfléchir souvent, dans les heures où notre raison est calme, et notre cœur libre de toute passion, sur les circonstances de notre conduite passée, afin d'y démêler le bien et le mal que nous avons fait, et de chercher quelle conduite meilleure nous aurions pu tenir ; délibérer avec impartialité sur notre conduite future, en appréciant, autant qu'il est possible de les prévoir, les occasions de bien faire et les tentations de mal faire que nous rencontrerons ; avoir toujours présent à l'esprit ce principe éminemment vrai, que comme la vertu est ce qui constitue la véritable dignité et la véritable gloire de l'homme, de même la connaissance de son devoir est pour chacun de nous, dans toutes les situations de la vie, la première et la plus importante des connaissances.

6° Le devoir une fois connu, notre affaire la plus sérieuse doit être de l'accomplir et de fortifier notre âme contre les tentations qui pourraient nous en détourner. Les moyens d'y parvenir sont : d'entretenir en nous un sentiment vif et toujours présent de la beauté de la vertu et de la laideur du vice, du bonheur actuel et des récompenses futures que l'une nous assure, et des conséquences funestes que l'autre entraîne à sa suite dans cette

vie et au delà; d'avoir toujours les yeux fixés sur les plus beaux modèles de vertu que l'histoire et le monde dans lequel nous vivons nous présentent; de contracter et de fortifier en nous la double habitude de soumettre les passions à l'empire de la raison, et de rester inébranlablement fidèles aux résolutions que nous avons prises concernant notre conduite; d'éviter les occasions de mal faire que nous pouvons fuir sans faiblesse; et quand l'heure de la tentation est arrivée, d'implorer l'appui du Dieu qui nous a créés.

Ces principes concernant la vertu et le vice en général sont d'une évidence immédiate aux yeux de tout homme qui porte une conscience et qui a pris la peine de développer en lui cette faculté. Je passe à d'autres principes qui ont une portée moins étendue.

1° Nous devons préférer un plus grand bien, fût-il éloigné, à un moindre; et un moindre mal à un plus grand.

N'eussions-nous point de conscience, l'intérêt bien entendu suffirait pour nous dicter cette règle de conduite. Nous ne pouvons nous empêcher de blâmer l'homme qui la néglige; il mérite de perdre le bien qu'il dédaigne, et de souffrir le mal qu'il attire imprudemment sur sa tête.

Nous avons déjà dit que les anciens moralistes, imités en cela par quelques modernes, avaient essayé de déduire toute la morale de ce principe. Nous avons ajouté qu'en calculant avec exactitude la valeur des différentes espèces de biens et de maux, sous le rapport composé de leur intensité, de leur dignité, de leur durée et du pouvoir que nous avons sur eux, le résultat de ce calcul conduisait à la pratique de toutes les vertus; et d'abord, d'une manière directe, à celle de l'empire de soi, de la prudence, de la tempérance et du courage; puis ensuite, in-

directement, à celle de la justice, de l'humanité et de toutes les vertus sociales, dès que l'influence de ces vertus sur notre bonheur a été bien comprise.

Quoique ce principe ne soit pas le plus noble qui puisse diriger notre conduite, il a cependant cet avantage, qu'il est intelligible aux hommes les plus ignorants, et qu'il conserve de l'ascendant sur les plus corrompus.

Quelque peu développé ou quelque perverti que puisse être le jugement moral, nul homme ne saurait être indifférent à son propre bonheur. Alors même qu'il est devenu insensible à tout mobile plus élevé, son intérêt continue de le toucher; et bien qu'une conduite exclusivement inspirée par ce motif mérite mieux l'épithète de *prudente* que celle de *vertueuse*, toujours est-il que cette prudence, estimable en elle-même, l'est encore davantage par son incompatibilité avec le vice, et par l'espèce de fraternité qui l'unit à la vertu, dont elle rend bon témoignage auprès de ceux qui ont l'oreille fermée à toute autre recommandation.

Qu'un homme soit d'abord porté par l'intérêt bien entendu à faire son devoir, il trouvera bientôt des raisons d'aimer la vertu pour elle-même, et de la pratiquer au nom d'un motif plus élevé.

Je ne saurais donc approuver les moralistes qui repoussent tous les secours que l'intérêt personnel peut prêter à la vertu. Dans la condition présente de la nature humaine, ils ne sont point inutiles aux bons, et ils offrent le seul moyen de retirer les méchants de l'abîme.

2° Nous devons nous conformer dans notre conduite aux intentions de la nature, telles qu'elles se révèlent dans notre constitution.

L'auteur de notre être ne nous a pas seulement donné le pouvoir d'agir dans les limites d'une sphère déterminée, il a mis en nous des principes d'action de différentes

espèces, pour nous diriger dans l'usage de ce pouvoir.

En examinant la constitution des diverses espèces d'animaux, et particulièrement les principes d'action dont la nature les a pourvus, nous découvrons sans peine à quel genre de vie elle les a destinés. Chaque espèce suit la pente de sa constitution, et remplit son rôle sans y penser et sans avoir l'intention d'obéir aux décrets de la providence. Seul, de tous les habitants de ce monde, l'homme est capable d'observer sa constitution ; de découvrir à quelle espèce de vie elle le destine, et d'agir d'une manière conforme ou contraire à cette destination ; lui seul est capable de céder volontairement aux inspirations de sa nature ou de se mettre en révolte contre elle.

Rien ne se montre plus à découvert que l'intention de la nature dans les différents principes qu'elle a mis en nous. Dans le désir du pouvoir, de la connaissance et de l'estime, dans les affections qui nous attachent à nos enfants, à nos proches, à notre patrie, dans la reconnaissance pour les bienfaits, dans la pitié pour le malheur, et jusque dans l'émulation et le ressentiment, cette intention se révèle avec une clarté parfaite. Il n'est pas moins évident que la raison et la conscience nous ont été données pour gouverner les principes inférieurs, et les faire conspirer à l'exécution d'un plan de vie régulier qu'il appartient également à ces facultés de concevoir.

3° Nul homme n'a été mis au monde pour lui seul. Tout homme doit donc se considérer comme un membre de la grande société humaine et des sociétés subordonnées auxquelles il appartient plus particulièrement, telles que sa patrie, sa province, le cercle de ses amis et de sa famille, et faire le plus de bien et le moins de mal possible à ces différentes sociétés.

Cet axiome conduit directement à la pratique des vertus sociales, et indirectement à l'empire de soi-même, instru-

mont indispensable à l'accomplissement des devoirs sociaux.

4° Nous devons agir envers autrui de la même manière que nous jugeons qu'il devrait agir envers nous, s'il était à notre place et nous à la sienne; ou, pour mettre la même vérité sous une forme plus générale, nous devons pratiquer ce que nous approuvons, et éviter ce que nous désapprouvons dans les autres, quand les circonstances sont identiques.

Si le juste et l'injuste dans la conduite des agents moraux n'est point une chimère, il doit être le même dans des circonstances identiques.

Tous les hommes sont égaux devant Dieu, et tous rendront le même compte de leur conduite; car sa justice ne fait point acception des personnes. Tous les hommes sont pareillement égaux, en qualité de membres de la grande société humaine. Les devoirs qui s'attachent au rang, à la place, aux différentes relations sociales, sont les mêmes pour tous dans les mêmes circonstances.

Si nous discernons mal ce que nous devons aux autres, ce n'est point faute de lumières, mais de bonne foi et d'impartialité. Nous sommes très-clairvoyants sur ce que les autres nous doivent; lorsqu'on nous fait injure, lorsqu'on nous traite mal, nous le voyons à merveille, et nous en éprouvons du ressentiment. Si donc nous employons une mesure pour apprécier ce que nous devons à autrui, et une autre pour apprécier ce qu'on nous doit, c'est notre peu de bonne foi qu'il faut en accuser. La maxime que, si les hommes doivent toujours juger avec impartialité; ils le doivent surtout en ce qui touche leur conduite morale, est évidente de soi-même pour tout être intelligent. L'homme qui se déclare offensé lorsqu'on fait injure à sa personne, à sa propriété, à sa réputation, prononce son arrêt de condamnation s'il agit de même envers son prochain.

S'il n'est point de règle de conduite dont la légitimité soit plus évidente pour tout homme qui a une conscience, il n'en est point qui soit d'une application plus universelle et qui mérite mieux l'éloge que l'Écriture en fait, quand elle l'appelle *la loi et les prophètes*.

Elle comprend en elle toutes les règles de la justice sans exception. Il n'est point de devoir d'homme à homme qu'elle n'embrace, tant ceux qui dérivent des rapports durables du père à l'enfant, du maître au serviteur, du magistrat à l'administré, du mari à la femme, que ceux qui naissent des rapports plus transitoires du riche au pauvre, du vendeur à l'acheteur, du débiteur au créancier, du bienfaiteur à l'obligé, de l'ami à l'ami. Elle enferme tous les devoirs de charité et d'humanité, et même ceux de courtoisie et de politesse.

Il y a plus : je crois qu'on peut l'étendre, sans lui faire violence, aux devoirs envers soi-même. Si tout homme juge la prudence, la tempérance, le courage et l'empire de soi dignes d'approbation dans les autres, il doit comprendre que ces vertus le sont également en lui, et qu'il doit les pratiquer dans les mêmes circonstances.

En somme, quiconque obéirait invariablement à cette règle ne s'écarterait jamais du sentier du devoir que par défaut de jugement; et comme elle lui dirait aussi qu'il est de son devoir, comme de celui de tous les hommes, de se rien épargner pour éclairer son jugement, ses erreurs ne seraient jamais l'effet de la négligence, mais toujours de l'impossibilité de s'éclairer.

Cet axiome suppose dans l'homme la faculté de distinguer le bien et le mal dans la conduite; il suppose également que cette faculté est très-clairvoyante quand elle s'applique à des cas où nous ne sommes point intéressés, mais qu'elle est sujette à d'étranges aveuglements dans la supposition contraire. En effet, l'intérêt personnel nous

dispose à exagérer les torts qu'on peut avoir à notre égard, quand nous les jugeons directement; mais en nous mettant à la place de l'offenseur, et en le mettant à la nôtre, l'illusion s'évanouit, et l'injure est ramenée à ses justes proportions.

5° Pour quiconque croit à l'existence, aux perfections et à la providence de Dieu, l'obligation de l'honorer et de lui obéir est d'une évidence immédiate. La connaissance de Dieu et de ses ouvrages ne démontre pas seulement à tout être intelligent la légitimité de nos devoirs envers lui, elle communique à chacun de nos devoirs, sans exception, le caractère et l'autorité d'une loi divine.

Il y a une troisième classe d'axiomes moraux qui déterminent à laquelle de deux vertus nous devons accorder la préférence, lorsqu'une apparente opposition semble exister entre les actions qu'elles nous prescrivent.

En considérant uniquement les différentes vertus comme des dispositions de l'esprit ou des déterminations de la volonté d'agir conformément à une certaine règle générale, il ne peut y avoir entre elles aucune opposition; elles vivent ensemble en parfaite harmonie, se prêtent un secours et un éclat mutuels, sans contradiction possible, et, prises ensemble, constituent une règle de conduite uniforme et conséquente. Mais il n'en est pas ainsi des actions particulières que les différentes vertus peuvent prescrire : ici l'opposition est possible. Ainsi, le même homme peut être, dans son cœur, généreux, reconnaissant et juste : ces dispositions se fortifient et ne peuvent jamais s'affaiblir l'une l'autre; et cependant il arrive souvent que la justice nous défende ce que la générosité et la reconnaissance nous inspirent.

Qu'en pareil cas la générosité doive constamment le céder à la reconnaissance, et toutes les deux à la justice, c'est une vérité évidente par elle-même; c'en est une

autre, tout aussi manifeste, que la bienfaisance envers ceux qui ne souffrent point doit le céder à la compassion envers ceux qui souffrent; c'en est une troisième enfin, que les bonnes œuvres doivent passer avant la prière, parce que Dieu aime mieux *la miséricorde que les sacrifices*.

A côté de ces vérités s'en élève une autre qui n'est pas moins évidente; c'est que les actes mêmes qui doivent être sacrifiés lorsqu'il y a concurrence, sont ceux qui ont le plus de valeur intrinsèque. Ainsi, la générosité est une vertu plus élevée que la pitié, la pitié est une vertu plus élevée que la reconnaissance, la reconnaissance est une vertu plus élevée que la justice.

J'appelle *premiers principes* les différentes vérités que je viens d'énumérer, parce qu'elles me paraissent posséder l'évidence intuitive et irrésistible qui caractérise les principes de cette espèce. Je puis les exprimer d'une autre manière, citer à l'appui des exemples et des autorités, peut-être même en réduire la liste; mais je ne saurais les résoudre dans d'autres principes plus évidents; je trouve, de plus, que les meilleurs raisonnements moraux des auteurs anciens ou modernes, païens ou chrétiens, que je connais, reposent tous, sans exception, sur l'une ou sur plusieurs de ces vérités.

Nous ne saisissons l'évidence des axiomes mathématiques que quand nous sommes arrivés à un certain degré de maturité et d'intelligence; il faut qu'un enfant se soit élevé aux conceptions générales de la *quantité*, du *plus* et du *moins*, de l'*égalité*, de la *somme* et de la *différence*, et qu'il ait acquis l'habitude d'apprécier ces rapports dans les choses réelles, pour qu'il puisse percevoir l'évidence de l'axiome mathématique, que *des quantités égales ajoutées à des quantités égales donnent des sommes égales*.

Il en est de même du jugement moral ou de la conscience; Dieu en a mis la semence dans notre âme; mais

le fruit n'en sort et ne s'élève à la maturité que par degrés. Quand nous sommes capables de considérer les actions d'autrui et de réfléchir sur les nôtres avec calme et sans passion, nous commençons à démêler les qualités du juste et de l'injuste, et à sentir en nous les sentiments de l'approbation et de la désapprobation morale.

Ces sentiments sont faibles d'abord; les passions et les préjugés les étouffent aisément; ils ne résistent pas à l'autorité. Mais à l'aide de l'exercice et du temps, le jugement s'affermi et gagne de la vigueur en morale comme en autre chose; nous commençons à distinguer les inspirations de la passion de celles de la raison, et à remarquer qu'il n'est pas toujours sûr de s'en rapporter à l'opinion d'autrui; la nature nous enhardit à juger par nous-mêmes, comme elle nous inspire le courage de marcher sans lisières!

Il y a l'analogie la plus frappante entre le développement du corps et celui des différentes facultés de l'esprit. L'un et l'autre sont l'ouvrage de la nature, mais l'un et l'autre peuvent être accélérés ou retardés par l'éducation. Il est naturel à l'homme de marcher, de courir, de sauter; mais si on tenait ses membres enchaînés depuis le moment qu'il vient au monde, il n'aurait aucune de ces facultés. Il n'est pas moins naturel à l'homme, élevé au milieu de la société et accoutumé à juger ses actions et celles des autres, de percevoir le bien et le mal dans la conduite humaine, et pour lui, l'évidence des principes que j'ai énumérés est immédiate; mais il peut exister des hommes si étrangers à toute espèce de réflexion et de jugement, si exclusivement bornés à la satisfaction de leurs appétits animaux, qu'ils ne s'élèvent point à la perception du bien et du mal dans la conduite; tout comme il y en a certainement qui n'ont ni les conceptions ni le jugement nécessaire pour comprendre les axiomes de la géométrie.

Toute la conduite morale découle si naturellement et d'une manière si immédiate des principes que nous avons énumérés, qu'il suffit à l'homme le plus borné, pour connaître son devoir, de le vouloir. Le sentier du devoir est si bien tracé, qu'un cœur droit qui le cherche court peu de chances de s'égarer. Il devait en être ainsi, puisque tous les hommes sont appelés à y marcher. Il y a sans doute quelques cas difficiles qui prêtent à la controverse; mais ils se présentent rarement dans la pratique, et quand la chose arrive, le savant n'a guère d'avantage sur l'ignorant; car l'ignorant qui fait de son mieux pour discerner son devoir, et qui agit selon ses lumières, est irréprochable devant Dieu et devant les hommes : il peut se tromper, mais il ne saurait être coupable.

CHAPITRE II.

Des systèmes de morale.

Si la connaissance du devoir est pour tous les hommes d'un accès aussi facile que nous l'avons dit dans le chapitre précédent, à peine paraît-elle mériter le nom de science, et il semble que la morale soit la chose du monde la plus inutile à enseigner.

Comment se fait-il donc qu'il existe de vastes et savants systèmes de philosophie morale, de droit naturel et de droit des gens; et d'où vient que dans les temps modernes, plusieurs universités ont institué des chaires publiques pour l'enseignement de ces diverses branches de la connaissance?

Si je ne m'abuse, ces deux faits ne sont point inconciliables, et l'on peut concevoir l'utilité des recherches sur la morale et la nécessité de l'enseigner, sans nier la natu-

relle évidence de ses principes aux yeux de tous les hommes.

Ainsi, malgré ce que j'ai dit, je suis loin de regarder l'enseignement de la morale comme inutile. Les hommes peuvent ignorer jusqu'à la fin de leur vie les vérités les plus évidentes, et, jusqu'à la fin de leur vie, entretenir dans leur esprit les absurdités les plus grossières. L'expérience prouve que c'est ce qui arrive souvent pour des choses indifférentes; à plus forte raison devons-nous craindre un pareil malheur dans des matières où l'intérêt, la passion, le préjugé et l'exemple semblent concourir pour pervertir le jugement.

Les vérités les plus frappantes exigent encore pour être saisies une certaine maturité de jugement, et ce qui le prouve, c'est qu'il n'est pas d'absurdité qu'on ne parvienne à persuader aux enfants. Or, l'âge n'est pas la seule chose qui mûrisse notre jugement; il se forme surtout en s'exerçant longtemps sur des objets d'une nature semblable ou analogue.

Le jugement, même dans les choses d'une évidence immédiate, exige une conception précise et assurée de l'objet qu'il apprécie. Or, le propre de nos conceptions est d'être d'abord obscures et indéterminées. Elles ne deviennent très-nettes et très-déterminées que quand nous avons contracté l'habitude de l'attention; et cette habitude demande un effort d'intelligence qui contrarie quelques-uns de nos principes animaux. L'amour de la vérité commande cet effort, mais d'une voix paisible, que la voix plus haute de la passion étouffe souvent, et que n'écourent pas toujours notre paresse et notre légèreté. C'est ainsi qu'une foule de choses nous demeurent inconnues, qu'il nous suffirait d'ouvrir les yeux pour apercevoir.

Les hommes les plus instruits doivent en grande partie leur science, même dans les choses les plus triviales,

à l'éducation et à l'enseignement, et plus encore à l'habitude qu'on leur a fait prendre d'exercer leurs facultés naturelles, qui auraient bien pu demeurer endormies si on ne les avait pas éveillées.

Je suis tenté de croire que si l'on pouvait élever un homme dans un isolement absolu de ses semblables, à peine remarquerait-on en lui quelques symptômes de jugement et de raisonnement moral. Ses actions n'auraient d'autre loi que ses appétits et ses passions, la réflexion n'y aurait aucune part, et il ne pourrait se perfectionner en observant la conduite des êtres semblables à lui.

Sans la chaleur et l'humidité, la force végétative que recèle la semence demeurerait toujours endormie. Peut-être aussi les facultés rationnelles et morales de l'homme sommeilleraient-elles éternellement sans l'instruction et l'exemple; et cependant ces facultés sont le plus noble élément de la constitution humaine, comme la force végétative le plus noble de la plante.

C'est probablement en réfléchissant sur la conduite des autres et en observant quels sont ceux de leurs actes qui excitent notre approbation, et quels sont ceux qui soulèvent notre mépris, que nous acquérons nos premières idées morales. Ces sentiments naissent aussi naturellement de notre faculté morale que les sensations du doux et de l'amer de notre faculté de goût; ils ont comme elles leurs objets propres et spéciaux. Mais la plupart des actions humaines sont d'une nature mixte, et prennent divers aspects, selon le côté par lequel on les regarde. Une prévention pour ou contre l'agent suffit pour fausser notre opinion. Pour distinguer le bien du mal et pour porter sans partialité un jugement clair et équitable, beaucoup d'attention et de bonne foi sont nécessaires. C'est ici que les lumières de l'instruction sont précieuses et qu'elles peuvent être d'une grande utilité.

Celui-là ne connaît guère la nature de l'homme, qui ne voit pas que la semence de la vertu dans notre cœur ressemble à celle de la plante dans un sol sauvage ; qu'elle demande d'abord des soins et de la culture, jusqu'à ce qu'elle soit assez développée pour subsister par sa propre énergie.

Si l'on s'y prend à temps pour réprimer en nous les dérèglements de la passion et de l'appétit, et nous imprimer de bonnes habitudes ; si l'on nous anime au bien par de bons exemples, et qu'on nous détourne du mal en nous montrant les mauvais sous leur vrai jour ; si l'on fixe notre attention sur les préceptes de la sagesse et de la vertu, à mesure que notre esprit est capable de les concevoir, notre intelligence, ainsi cultivée, distinguera presque toujours avec facilité, et sans le secours du raisonnement, ce qui est bien de ce qui est mal.

La plupart des hommes ne reçoivent qu'une bien faible partie de cette culture en temps utile, et ce qu'on leur en donne est en général très-maladroitement administré ; ce qui permet aux mauvaises habitudes de s'enraciner, et laisse aux fausses notions de plaisir, d'honneur et d'intérêt, toute facilité pour prendre pied dans l'intelligence et s'en emparer. De là vient que le plus grand nombre fait si peu d'attention à ce qui est juste et honnête, consulte si rarement sa conscience, et l'a si faiblement développée, que ses décisions sont presque toujours vagues et indécises. Si donc un esprit mûr, dégagé de préjugés et accoutumé à apprécier la moralité des actions humaines, est immédiatement frappé de l'évidence des vérités morales, il ne s'ensuit pas que l'enseignement de la morale soit inutile à l'enfance, ni qu'elle ne puisse être très-profitable même à l'âge mûr.

L'histoire des temps passés nous montre que des nations parvenues à un très-haut degré de civilisation et

très-avancées dans un grand nombre de sciences et d'arts, peuvent entretenir, pendant des siècles, les plus grossières erreurs, non-seulement sur Dieu et sur le culte qui lui est dû, mais encore sur les devoirs de l'homme envers ses semblables, et particulièrement sur ceux auxquels il est tenu envers ses enfants et ses serviteurs, les hommes d'une nation étrangère ou ennemie, et ceux qui professent des opinions religieuses qui ne sont pas les siennes.

Dés erreurs semblables avaient tellement obscurci les premiers principes de la religion et de la morale parmi les hommes, et s'étaient tellement enracinées par l'effet d'une longue possession, qu'une lumière surnaturelle était devenue nécessaire pour les dissiper. Le but de la révélation n'a pas été de remplacer, mais de secourir nos facultés naturelles; et je ne doute pas que l'attention donnée aux vérités morales, dans les différents systèmes philosophiques dont j'ai parlé, n'ait beaucoup contribué à corriger les erreurs et les préjugés des premiers âges, et ne puisse continuer à produire le même effet dans les temps à venir.

On ne doit pas s'étonner de voir de pareils systèmes remplir de gros volumes, car si les principes généraux de la morale sont simples et peu nombreux, ils s'appliquent à toutes les parties de la conduite humaine, et la suivent dans toutes les conditions, dans toutes les relations, dans tous les actes de la vie. Ils tracent des règles au magistrat et au citoyen, au maître et au serviteur, au père et à l'enfant, à l'indigène et à l'étranger, à l'ami et à l'ennemi, à l'acheteur et au vendeur, à l'emprunteur et au prêteur; toute créature humaine est soumise à leur autorité dans ses actions, dans ses paroles, et même dans ses pensées. On peut sous ce rapport comparer ces principes aux lois du mouvement dans le monde matériel, lesquelles, quoique simples et peu nombreuses, règlent cependant une

quantité innombrable d'opérations diverses dans toutes les parties de ce vaste univers.

C'est quand nous suivons les lois du mouvement à travers la diversité de leurs effets, que la beauté de ces lois se manifeste à nous de la manière la plus éclatante. De même, les principes moraux ne nous paraissent jamais d'une sainteté et d'une beauté plus imposante que quand on nous les fait embrasser dans leur application à tous les rangs, à toutes les relations, à toutes les affaires de la société humaine.

Tel est, ou tel doit être, le but des systèmes de morale. On peut leur donner plus ou moins d'étendue, puisque la nature ne leur a pas marqué d'autres limites que le vaste cercle des affaires humaines; l'application des principes à tous ces détails est aussi agréable qu'utile; elle n'exige pas de profonds raisonnements, si ce n'est peut-être dans quelques points douteux; elle admet la parure des citations et des exemples; enfin elle exerce, et par cela même fortifie le jugement moral; car celui qui a beaucoup réfléchi sur les devoirs de l'homme dans les diverses situations et occurrences de la vie, est tout à la fois plus éclairé sur les siens, et plus capable d'éclairer les autres.

Les premiers moralistes dont les doctrines soient venues jusqu'à nous, ne présentaient pas leurs instructions morales sous la forme de systèmes, mais d'aphorismes ou de sentences courtes et détachées; ils ne sentaient pas le besoin de recourir aux déductions du raisonnement, parce que les vérités qu'ils enseignaient leur paraissaient trop simples pour n'être pas admises sans contradiction par les esprits sincères et attentifs.

Les écrivains postérieurs, dans la vue de perfectionner cet enseignement, établirent un ordre et une méthode parmi ces vérités morales, en les classant sous certaines divisions et subdivisions, comme autant de parties d'un

même tout. Par ce moyen l'ensemble est devenu plus facile à embrasser et à retenir, et a pris le nom de *système* et de *science*.

Il n'en est pas d'un système de morale comme d'un système de géométrie, où chaque proposition tire son évidence des propositions antérieures, et où les raisonnements se lient les uns aux autres depuis le commencement jusqu'à la fin; de telle sorte que si l'ordre est changé, la chaîne est rompue et l'évidence détruite; un système de morale ressemble plutôt à un système de botanique, collection de vérités qui ne s'enchaînent pas les unes aux autres, et dans lesquelles l'arrangement n'a pas pour but de produire l'évidence, mais simplement de faciliter la conception et de secourir la mémoire.

On a organisé la morale de différentes manières. Les anciens la distribuaient sous quatre chefs principaux : la prudence, la tempérance, le courage et la justice; les auteurs chrétiens ont adopté la division plus judicieuse des devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables. Une division peut être plus compréhensive ou plus naturelle qu'une autre; mais les vérités divisées sont les mêmes dans toutes, et conservent, dans toutes, la même évidence.

Je finirai par une dernière observation. Deux choses ont contribué à grossir et à compliquer les systèmes de morale : la première, c'est qu'on y a mêlé mal à propos les questions politiques qui appartiennent à une autre science, et sont fondées sur des principes différents; la seconde, c'est qu'on y a fait entrer ce qu'on appelle communément, mais improprement, ce me semble, *la théorie de la morale*.

Par *théorie de la morale* on entend la description des facultés de l'esprit par lesquelles nous acquérons les idées morales et distinguons le bien du mal dans les actions

humaines. C'est là en effet une question fort délicate, et qui a donné naissance à des théories très-différentes et à des controverses très-animées dans les temps anciens et modernes; mais sa solution n'a rien de commun avec la connaissance de notre devoir, et ceux dont les avis diffèrent le plus sur la théorie de nos facultés morales, sont d'accord sur les règles de conduite que prescrivent ces facultés.

Comme on peut être bon juge des couleurs et des autres qualités visibles des objets, sans aucune connaissance de l'anatomie de l'œil et de la théorie de la vision; de même on peut avoir une connaissance très-claire et très-étendue de ce qui est bien ou mal dans la conduite humaine, sans avoir jamais étudié la constitution de nos facultés morales.

Une oreille musicale peut se perfectionner beaucoup par l'attention et l'exercice; mais très-peu par l'étude de l'anatomie de l'oreille et de la théorie des sons; pour acquérir un œil ou une oreille juste en peinture ou en musique, l'optique et l'acoustique, loin d'être de rigueur, sont à peine de quelque utilité; ce qu'on appelle la *théorie de la morale* n'est ni plus indispensable, ni plus utile au perfectionnement du jugement moral.

Mon but, en faisant cette observation, n'est point de déprécier cette branche de la connaissance: elle forme une partie très-importante de la philosophie de l'esprit humain; mais c'est comme telle qu'il faut la considérer, et non point comme une branche de la morale. Par le nom qu'on lui donne, et par l'habitude qu'on a prise de la faire entrer dans les traités de morale, on peut donner à penser que pour comprendre son devoir il faut être philosophe et métaphysicien, et c'est une erreur grossière contre laquelle je suis bien aise de protester.

CHAPITRE III.

Des systèmes de droit naturel.

Le droit naturel et des gens est une science d'une date toute récente, mais qui a pris en peu de temps une consistance si grande, qu'une foule d'établissements publics l'ont adoptée; et ont institué des chaires pour l'enseigner. Cette science a un rapport si intime avec la morale, qu'on peut la substituer, et qu'on la substitue en effet à cette doctrine dans l'enseignement, du moins en ce qui concerne nos devoirs envers nos semblables. Si ces deux sciences diffèrent, c'est seulement par le nom et par la forme; la substance est la même. Un peu d'attention suffira pour nous en convaincre.

Le but direct de la morale est d'enseigner à l'homme quels sont ses devoirs; le but direct du droit naturel est de lui enseigner quels sont ses droits. Or, bien que le droit et le devoir soient des choses très-distinctes, je pourrais même dire opposées, il y a cependant une connexion si étroite entre ces deux choses, que l'une ne peut être conçue sans l'autre, et que quiconque comprend l'une comprend inévitablement l'autre en même temps.

Il existe entre le droit et le devoir la même relation qu'entre la créance et la dette. Comme toute créance suppose une dette équivalente, tout droit suppose un devoir correspondant; comme il ne peut y avoir de créancier sans débiteur, le droit chez un homme implique le devoir chez un autre; comme enfin le total de la créance indique celui de la dette, la somme des droits de l'homme indique la somme de ses devoirs.

Le mot *droit* prend une signification toute différente selon qu'il s'applique aux actes ou aux personnes. Un acte *droit* est un acte conforme à notre devoir; mais quand

nous parlons des *droits* de l'homme, l'acception change et devient plus compliquée : c'est un terme technique en législation, et qui signifie toute action, possession, usage ou prétention que la loi autorise.

Cette acception compréhensive du mot *droit* et du mot latin *jus* qui lui correspond, bien que passée depuis longtemps dans le langage ordinaire, est trop compliquée pour y avoir pris naissance. C'est un terme de l'art, inventé par les jurisconsultes, à l'époque où la jurisprudence devint une profession.

Le but de la loi est de protéger les citoyens dans tout ce qu'ils peuvent légalement faire, posséder ou réclamer. Les jurisconsultes ont enveloppé ce triple objet de la loi sous le mot *jus* ou *droit*, qu'ils définissent *facultas aliquid agendi, vel possidendi, vel ab alio consequendi* : faculté légale d'agir, de posséder ou de réclamer. On peut appeler la première faculté, droit de *liberté*; la seconde, droit de *propriété* (on l'appelle aussi *droit réel*); et la troisième *droit personnel*, parce qu'elle s'exerce sur une ou plusieurs personnes de qui on réclame.

Rien de plus facile à saisir que les devoirs qui correspondent à ces différents genres de droits. Si j'ai le droit d'agir, les autres hommes ont le devoir de me laisser faire; si j'ai le droit de propriété sur une chose, personne ne doit me la ravir, ni me troubler dans l'usage ou dans la possession de cette chose; si j'ai le droit d'exiger quelque chose d'une personne, elle a le devoir de l'accorder. Entre le droit d'un côté, et le devoir de l'autre, il n'y a pas seulement connexion nécessaire, ce sont deux expressions différentes du même fait; et il en est de ces expressions comme des phrases *je suis votre débiteur et vous êtes mon créancier, je suis votre père et vous êtes mon fils*; elles n'ont qu'une seule et même signification.

On voit donc qu'il y a une correspondance si parfaite

entre les droits et les devoirs de l'homme, que les uns révèlent les autres, et qu'à l'exposition des uns on peut toujours substituer celle des autres.

Mais ici se présente une objection : Si tout droit, peut-on dire, implique un devoir, il n'est pas vrai que tout devoir implique un droit; par exemple, ce peut être mon devoir d'accomplir un acte de bienveillance et d'humanité envers un homme qui n'a aucun droit à le réclamer; un système de droit, bien qu'il enseigne tous les devoirs de stricte justice, omet donc cependant tous les devoirs d'humanité et de charité, et sans ces devoirs un système de morale ne saurait être complet.

On peut répondre à cette objection, que si le mot de *justice* a un sens étroit par lequel on le distingue de la bienveillance et de la charité, il en a un autre plus large qui embrasse ces deux vertus. Les anciens moralistes grecs et romains mettaient la bienfaisance dans la justice, l'une de leurs vertus cardinales; et le langage ordinaire donne souvent au mot *justice* cette signification étendue. On en peut dire autant du mot *droit* qui, dans un sens assez commun, comprend les droits qu'a tout homme à la charité et à l'humanité de ses semblables, aussi bien que ceux qu'il a à leur justice. Comme il convient toutefois de distinguer ces deux sortes de droits par des noms différents, les auteurs de droit naturel ont donné le nom de droits *parfaits* à ceux qui reposent sur la stricte justice, et le nom de droits *imparfaits* à ceux qui s'appuient sur la bienfaisance et la charité. Ainsi tous les devoirs de bienfaisance correspondent à des droits imparfaits, et tous les devoirs de justice à des droits parfaits.

A cette objection en succède une autre : Les droits imparfaits, dit-on, ne répondent pas à tout; il est encore une classe de devoirs auxquels ne correspond aucun droit, ni parfait, ni imparfait.

Notre devoir n'est pas seulement de respecter ce qui est véritablement le droit d'un autre, mais encore ce que nous regardons comme tel, par ignorance ou par méprise : par exemple, si mon voisin vole un cheval, il n'a sur ce cheval aucun droit de propriété, et cependant, tant que j'ignore le vol, il est de mon devoir de respecter ce droit imaginaire; il y a donc ici une obligation morale, sans aucun droit corrélatif.

Pour suppléer à cette lacune dans les systèmes de droit naturel, et mettre, dans tous les cas possibles, le droit et le devoir en harmonie, les jurisconsultes ont eu recours à ce qu'on appelle une fiction légale; ils persistent à nommer *droit* la prétention du voleur sur le bien volé, et ils étendent cette fiction à toutes les prétentions semblables, que protège l'ignorance ou la méprise des parties intéressées; mais pour distinguer ce genre de droit des droits véritables, soit parfaits, soit imparfaits, ils l'appellent droit *extérieur*.

On voit donc que si un système des droits parfaits, ou des droits de stricte justice, n'équivaut qu'imparfaitement à un système des devoirs, il n'en est plus ainsi quand on joint aux droits parfaits les droits imparfaits et les droits extérieurs, et qu'alors un système des droits embrasse sans exception tous les devoirs de l'homme envers ses semblables.

Mais on peut demander pour quel motif les devoirs sont ainsi enseignés d'une manière indirecte, et comme s'ils n'étaient que le reflet des droits?

Peut-être serait-il permis de répondre que cette voie détournée est plus flatteuse pour notre orgueil, comme il est plus flatteur pour les hommes de haut rang d'entendre parler des lois de l'honneur que des lois du devoir, bien que ces lois prescrivent exactement la même chose. L'honneur, en rappelant à l'homme ce qu'il se doit à lui-même, caresse sa vanité; tandis que le devoir, en lui rappelant ce

qu'il doit aux autres, l'humilie. Il en est de même des droits et des devoirs. Parlez à un homme de ses droits, vous réveillez en lui le sentiment de sa dignité; parlez-lui de ses devoirs, vous le faites souvenir de sa dépendance; vous séduirez donc plus aisément son attention par la première méthode que par la seconde. Aussi l'expérience nous montre que tel qui donne peu d'attention à ses devoirs en accorde beaucoup à ses droits.

Quoi qu'il en soit, du reste, de la justesse de cette observation, on peut expliquer par de meilleures raisons, et l'origine des systèmes de droit naturel, et leur substitution aux systèmes de morale.

Les systèmes de droit civil sont antérieurs de bien des siècles aux systèmes de droit naturel, et les premiers semblent avoir suggéré l'idée des seconds.

Telle est la faiblesse de l'intelligence humaine, qu'elle ne peut ni embrasser ni retenir un vaste ensemble de connaissances, s'il n'est disposé avec méthode, c'est-à-dire réduit en système. Quand les lois de l'empire romain se furent multipliées à l'infini, et que l'interprétation de ces lois fut devenue une profession honorable et lucrative, on sentit la nécessité de les ranger dans un ordre systématique, et l'on trouva que la méthode la plus naturelle et la plus claire était de les rapporter aux différentes espèces de droits qu'elles avaient pour objet de protéger.

L'étude des lois ne produisit pas seulement des classifications des différentes espèces de droits, elle produisit encore une langue particulière pour en parler. Tout art a ses mots techniques, au moyen desquels il exprime les notions qui lui sont propres; le juriconsulte n'échappe pas à cette loi; il a besoin de termes spéciaux pour exprimer, avec exactitude les divisions et subdivisions des droits, et les diverses manières dont ils sont acquis, transférés, ou périmés dans toutes les relations de la société

civile ; il doit de même avoir des termes rigoureusement définis pour désigner les différents délits par lesquels les droits peuvent être violés ; il doit en avoir enfin pour caractériser les diverses formes de poursuite et les différents degrés de procédure.

Il est naturel aux hommes élevés dans une profession de se servir des termes de cette profession en parlant ou en écrivant sur les sujets qui ont avec elle quelque analogie ; souvent même cette habitude a de bons effets, parce que les termes techniques sont communément plus précis dans leur signification et mieux définis que les mots de la langue ordinaire. Un autre penchant qui ne leur est pas moins naturel, c'est de plier et de soumettre, autant que possible, les autres sujets à la méthode et aux classifications de la science qu'ils cultivent.

Il était donc tout simple qu'en cherchant à construire un système détaillé de morale les jurisconsultes empruntassent au droit civil un grand nombre de termes, et jetassent cette science dans le même moule que la jurisprudence, c'est-à-dire qu'ils la considérassent comme la science des droits de l'homme plutôt que comme celle de ses devoirs.

Cette manière d'envisager la morale était d'ailleurs suffisamment justifiée par le rapport nécessaire et intime signalé plus haut entre le droit et le devoir, sans compter que pendant longtemps le devoir moral avait été considéré comme *une loi de la nature*, loi qui n'est pas écrite sur des tables de pierre ou d'airain, mais dans le cœur de l'homme ; loi d'une plus haute antiquité et d'une autorité plus sainte que les lois positives ; loi, enfin, qui est commune à tous les hommes de tous les pays, et que Cicéron appelle pour cette raison la *loi de la nature et des nations*.

La conception d'un système de droit naturel était digne

du génie de l'immortel Grotius, et il fut le premier qui accomplit cette grande tâche de manière à fixer l'attention des savants de toutes les nations européennes, et à déterminer plusieurs princes et plusieurs États à fonder des chaires publiques pour l'enseignement de cette nouvelle science.

La multitude des commentateurs et des annotateurs du livre de Grotius, et les établissements publics auxquels il donna naissance, sont des gages suffisants du mérite de cet ouvrage.

Il est, en effet, si nettement conçu et si habilement exécuté, si heureusement dégagé du jargon scolastique qui infectait la science à cette époque, si bien approprié au sens commun et au jugement moral du genre humain, et si agréablement entremêlé d'exemples empruntés à l'histoire ancienne, et d'autorités prises dans les anciens auteurs sacrés et profanes, qu'il sera toujours regardé comme le chef-d'œuvre d'un grand génie sur un sujet d'une haute importance¹.

Un bon système de droit naturel est utile à plusieurs titres différents. 1^o Les devoirs de l'homme envers ses semblables, grâce aux termes et aux classifications empruntés à la jurisprudence civile, y sont exposés d'une manière plus détaillée et plus symétrique que dans les systèmes de morale proprement dits. 2^o C'est la meilleure préparation à l'étude de la législation, puisque le droit naturel, pour ainsi dire taillé sur le même patron, emploie et éclaire une foule de termes du droit civil, fondement commun de la législation chez la plupart des nations européennes. 3^o Le droit naturel est utile aux législateurs, en ce que la loi écrite doit se rapprocher autant que pos-

¹ Il est bon toutefois de remarquer que cet ouvrage n'est pas sans défaut. On y trouve plusieurs opinions fausses et erronées, et il ne doit être lu qu'avec précaution.

(Note de l'éditeur.)

sible de la loi naturelle, et en ce que la première étant nécessairement imparfaite, comme toutes les œuvres de l'homme, la seconde indique les erreurs et les imperfections qu'elle contient. 4° Il ne l'est pas moins à ceux qui rendent la justice et qui interprètent la loi, parce qu'on doit préférer à toute autre, l'interprétation la plus conforme à la loi naturelle. 5° Le droit naturel est d'une application immédiate dans les controverses civiles entre les États, ou entre les individus qui ne reconnaissent pas de supérieur commun; il a force de loi dans les débats de cette nature, et les systèmes qui passent pour le représenter fidèlement, celui de Grotius surtout, ont alors une grande autorité. 6° Enfin, le droit naturel enseigne aux rois et aux États, qui sont au-dessus de toutes les lois positives, quelle conduite ils doivent tenir envers leurs propres sujets, envers ceux des gouvernements voisins, et l'un envers l'autre pendant la paix et pendant la guerre. Plus la connaissance de la loi naturelle devient distincte et populaire, plus s'accroît dans l'opinion publique la honte de l'avoir violée.

Quelques auteurs ont pensé qu'il faudrait borner aux droits parfaits les systèmes de droit naturel, parce que les devoirs qui correspondent aux droits imparfaits ne pouvant être imposés par les lois humaines, on doit les laisser à la discrétion et à la conscience des individus. Mais les systèmes qui ont obtenu du public le plus grand nombre de suffrages, n'ont point admis cette manière de voir, et pour de bonnes raisons, ce me semble.

D'abord un système qui n'embrasserait que les droits parfaits ne pourrait en aucune façon tenir lieu d'un système de morale, ce qui n'est cependant point d'une médiocre importance. En second lieu, il est beaucoup de cas où l'on ne saurait tracer la limite qui sépare la justice de la bienfaisance, et le droit parfait du droit imparfait; sem-

blables aux couleurs du prisme, ces deux vertus se pénètrent l'une l'autre de telle sorte que l'œil le plus exercé ne peut fixer la ligne précise qui les sépare. Enfin, comme les législateurs et les magistrats [doivent se proposer de rendre les citoyens bons aussi bien que justes, on trouve chez toutes les nations civilisées des lois établies pour encourager les devoirs de la bienfaisance. Alors même que la loi humaine ne peut imposer ces devoirs par la crainte des châtimens, elle peut les encourager par l'espoir des récompenses; les plus sages législateurs ont donné cet exemple; et nul ne peut prévoir jusqu'où peut s'étendre cette branche de la législation.

CHAPITRE IV¹.

Si, pour mériter l'approbation morale, une action doit être faite avec la conviction qu'elle est moralement bonne?

Si rien n'est plus simple et plus clair en philosophie que la partie pratique de la morale, rien n'est plus difficile

¹ Les principales idées des quatre chapitres qui vont suivre sont rédigées depuis longtemps, et ont été lues dans une société littéraire, en vue de défendre quelques points de morale contre les objections métaphysiques de Hume. Si ces chapitres atteignent le but que je m'étais proposé, et servent en même temps à éclaircir la description que j'ai donnée de nos facultés morales, j'ose espérer que le lecteur ne les trouvera pas déplacés, et qu'il excusera quelques répétitions, peut-être même un peu de désordre, provenant de ce qu'ils ont été écrits à des époques et dans des circonstances différentes.

(Note de l'auteur.)

De ces quatre chapitres nous n'avons conservé que le premier, les autres nous ayant paru se rapporter d'assez loin à l'objet du v^e essai, et ne tenir par aucun lien bien intime aux questions qui y sont traitées.

(Note de l'éditeur.)

et plus compliqué que la partie spéculative de cette même science.

Dans cette dernière on a vu jadis l'Épicurien, le Péripatéticien et le Stoïcien, professer les opinions les plus différentes, et de nos jours, chaque auteur pour ainsi dire soutenir la sienne; tandis qu'il n'est point de sujet sur lequel les anciens et les modernes, les savants et les ignorants aient été si unanimes que sur les règles pratiques de la morale.

De cette divergence d'opinions sur la théorie, et de cette unanimité de sentiments sur la pratique, on peut inférer avec certitude que la dernière s'appuie sur une autre base et sur une base plus solide que la première; il est facile d'en voir la raison. Pour connaître ce qui est bien et mal dans la pratique, il suffit d'écouter la voix de sa conscience quand l'âme est libre de passions, ou d'observer le jugement porté sur autrui en pareille circonstance; mais pour prononcer sur les diverses théories de la morale, il faut être capable d'analyser les facultés actives de l'esprit humain, et spécialement cette conscience ou faculté morale par laquelle s'opère la distinction du bien et du mal.

Ici, comme dans beaucoup d'autres cas, la conscience peut se comparer à l'œil : le savant et l'ignorant discernent les objets avec une égale netteté dans la sphère de ce que l'œil peut voir; le premier n'en sait pas plus que le second, et il n'y a pas à ce sujet la moindre discussion entre les hommes; au contraire la dissection de l'œil et la théorie de la vision sont des points difficiles, et sur lesquels les plus habiles sont partagés.

Que conclure de cette unanimité d'un côté et de cette diversité d'opinions de l'autre? Ceci ce me semble, que quand nous rencontrons de la divergence entre les règles de la morale pratique reçues dans tous les âges, et un

système quelconque de morale spéculative, nous devons nous servir des règles pour redresser la théorie, et non point de la théorie pour réformer les règles; car il y aurait aussi peu de prudence que de philosophie à prendre ce dernier parti.

La question que nous devons examiner dans ce chapitre appartient à la morale pratique, et par conséquent elle est susceptible d'une solution facile et certaine. Si cette solution est affirmative, ce problème pourra nous servir comme d'une pierre de touche, pour éprouver quelques théories célèbres qui le résolvent autrement, et qui combattent la solution pratique par les arguments métaphysiques les plus subtils.

Toute question sur le véritable objet de l'approbation morale, appartient à la morale pratique, et telle est celle qui va nous occuper; voici dans quels termes on la pose: Pour mériter l'approbation morale, une action doit-elle être faite avec la conviction qu'elle est moralement bonne? En d'autres termes, une action faite indépendamment de toute considération du devoir, et de toute inspiration de la conscience, peut-elle avoir des droits à l'approbation morale?

Toutes les fois qu'un agent moral fait une action, ou sa conscience demeure tout à fait muette, ou elle prononce que l'action est bonne, mauvaise, ou indifférente: l'une ou l'autre de ces quatre choses doit nécessairement arriver. Si la conscience se tait, c'est que l'action est insignifiante ou semble telle à l'agent; car la conscience dans ceux qui n'ont point étouffé sa voix, est une faculté très-active, et qui intervient dans tous les détails de notre conduite, soit qu'on lui demande ou qu'on ne lui demande pas son avis. Ainsi, ce qu'un homme fait innocemment et sans le moindre soupçon de mal agir ne peut le rendre coupable ni à ses propres yeux, ni aux yeux de celui qui sonde les

cœurs. L'action a-t-elle été précédée d'une négligence coupable, qui ait causé l'erreur ou empêché le discernement de la vérité, je ne prétends pas excuser cette négligence; je n'examine ici que l'action accomplie, et la disposition d'esprit dans laquelle elle l'a été, abstraction faite des circonstances antérieures; or, je n'y vois rien qui mérite ni la désapprobation, ni l'approbation morale, puisque l'agent n'a cru faire ni bien ni mal. J'en dis autant pour le cas où la conscience prononce que l'action est indifférente.

Si, en second lieu, je fais une action que ma conscience juge mauvaise ou douteuse, je suis coupable à mes propres yeux, et je mérite la désapprobation des autres. Que l'acte jugé mauvais par moi se trouve être bon ou indifférent, ma faute n'en est point atténuée; j'ai agi en croyant mal faire; mon action est donc immorale.

Si, enfin, j'accomplis une action que ma conscience déclare juste et obligatoire, ou je la fais sans tenir aucun compte du devoir qui me l'impose, ou la considération de ce devoir influe en quelque degré sur ma détermination. Le premier cas me paraît hors de toute apparence; car il n'y a pas d'homme si abandonné qui n'agisse avec plus d'assurance et de contentement quand il fait ce qu'il regarde comme son devoir. Dans le second, plus la bonté de l'action a eu de part à ma détermination, plus j'approuve ma conduite; et si mes intérêts matériels, mes appétits ou mon inclination me sollicitaient violemment en sens opposé, la victoire que j'ai remportée sur ces motifs pour obéir à ma conscience augmente le mérite de mon action.

Quand un homme obéit à un jugement erroné, si l'erreur était inévitable, tout le monde s'accorde à l'absoudre; mais si elle dérive de quelque négligence antérieure, l'opinion des moralistes semble différer. Ce dissentiment

toutefois est plus apparent que réel; car dans ce cas en quoi consiste la faute? En cela seulement, tout le monde doit en convenir, que l'agent n'a pas pris tous les soins nécessaires pour éclairer son jugement. Les moralistes, qui considèrent l'action et ses antécédents comme un seul tout, et qui trouvent dans ce tout quelque chose à blâmer, ont donc parfaitement raison; mais ceux-là ont aussi raison qui, décomposant ce tout, et cherchant ce qu'il contient de répréhensible et d'innocent, accusent exclusivement ce qui a précédé l'erreur et absolvent le reste.

Si mon domestique, se méprenant sur les ordres que je lui ai donnés, fait, tout en croyant m'obéir, précisément le contraire de ce que je lui ai commandé, je puis l'accuser d'inattention et d'étourderie, mais le punir pour m'avoir désobéi serait évidemment une injustice.

C'est là un jugement d'une évidence aussi immédiate que les axiomes mathématiques; tout homme qui est parvenu à l'âge de raison, et qui a exercé son intelligence à juger du bien et du mal, en voit la vérité comme il voit la lumière du jour. Les arguments métaphysiques qu'on a voulu leur opposer produisent le même résultat que les arguments contre l'évidence des sens; ils peuvent embarrasser et troubler, mais ils ne sauraient convaincre. Il paraît donc évident que les seules actions qu'on puisse appeler vertueuses, et juger dignes d'approbation morale, sont celles que l'agent a considérées comme telles, et qu'il a faites en quelque degré par cette considération.

On objectera peut-être qu'en vertu de ce principe la nature de nos opinions importe peu, et qu'il suffit pour la moralité d'un agent, que sa conduite soit vraie, c'est-à-dire conforme à ce qu'il croit; mais la réponse est aisée.

La morale n'exige pas seulement qu'on agisse d'après

son jugement, elle exige encore qu'on cherche les meilleurs moyens de le mettre d'accord avec la vérité ; si l'on manque à l'une ou à l'autre de ces obligations on est digne de blâme ; mais qui les remplit toutes deux me semble à l'abri de tout reproche

Quand un homme est forcé d'agir, et n'a point le temps de délibérer, il doit se conformer aux lumières actuelles de sa conscience ; mais s'il a le temps de réfléchir, son devoir est d'employer tous les moyens possibles pour éclairer son jugement. Après ces précautions, il peut encore rester dans l'erreur ; mais alors elle est réputée invincible, et on ne saurait lui en faire un crime.

Une seconde objection qu'on oppose à cette vérité, c'est que nous approuvons immédiatement la bienveillance, la reconnaissance et les autres vertus premières, sans nous informer si l'agent les pratique par le motif qu'il est de son devoir de le faire. La loi divine, ajoute-t-on, fait consister toute la vertu dans l'amour de Dieu et du prochain, sans y mettre la restriction d'agir ainsi avec la conscience qu'on doit le faire.

Je réponds que l'amour de Dieu et du prochain, la justice, la reconnaissance, et les autres vertus premières, produisent naturellement en nous la certitude de leur bonté morale ; nous pouvons donc présumer sans crainte que cette certitude les accompagne toujours, et que tout homme qui les pratique le fait avec une bonne conscience. Pour juger de la conduite des hommes, nous ne supposons pas des situations impossibles ; de même les lois divines ne prononcent point sur des cas imaginaires, et c'est ce qu'elles feraient, si elles supposaient qu'un homme pût regarder comme contraire à son devoir d'aimer Dieu ou l'humanité.

Au reste, si nous désirons savoir comment les lois de Dieu décident le point en litige, nous n'avons qu'à lire le

jugement qu'elles portent sur les actions qui peuvent être trouvées bonnes par les uns et mauvaises par les autres. Les décisions de l'Écriture sont claires sur ce point : « Il faut que l'homme soit persuadé dans son cœur; celui « qui doute s'il faut jeûner et qui mange, est condamné, « parce qu'il ne mange pas en vertu de la foi; car, tout « ce qui ne vient pas de la foi est péché. Pour quiconque « regarde une chose comme impure, elle est impure. » L'Écriture fait souvent consister toute la vertu à « vivre « avec une bonne conscience, à se conduire de manière « que notre cœur ne nous condamne pas. »

La dernière objection dont je ferai mention est un argument métaphysique présenté par Hume.

On peut résumer de cette manière le raisonnement de ce philosophe.

Quand nous jugeons qu'une action est bonne ou mauvaise, cela implique qu'elle est bonne ou mauvaise de sa nature, indépendamment de notre jugement, sans quoi le jugement serait erroné. Le jugement de l'agent ne peut rendre l'action mauvaise, si elle est bonne de sa nature, pas plus que la rendre bonne, si de sa nature elle est mauvaise; car ce serait attribuer à notre jugement le magique pouvoir de transformer la nature des choses, et dire qu'en jugeant une chose ce qu'elle n'est pas, nous la faisons être réellement ce que nous jugeons qu'elle est.

Voilà l'objection dans toute sa force; voici ma réponse.

D'abord, si nous ne pouvions dénouer ce nœud métaphysique, je pense qu'il nous serait en tout honneur permis de le couper, parce qu'il jette de l'absurdité sur les principes les plus clairs et les plus positifs de la morale

¹ Le sens de ce passage est que *tout ce qui ne se fait pas avec la persuasion que l'on fait bien, est péché.* (Note de l'éditeur.)

et du bon sens. J'en appelle à chacun, et je demande s'il est un principe moral ou un principe de sens commun plus net et plus incontestable que celui que j'ai cité d'après l'apôtre saint Paul, savoir, qu'une action pure en elle-même devient impure pour celui qui la juge impure en l'accomplissant. Or, l'argument métaphysique rend ce principe absurde; car, dit le métaphysicien, si l'action n'était pas impure en elle-même, vous avez mal jugé en jugeant qu'elle l'était, et le comble de l'absurdité serait de dire qu'en jugeant mal vous rendez l'objet jugé conforme à votre faux jugement.

Soumettons l'argument à une seconde épreuve : Tout le monde pense qu'une action ne mérite pas le titre de bienveillante, si celui qui l'a faite n'a pas eu l'intention de faire du bien à son prochain; rien n'est plus évident que cette proposition. Non, dit le métaphysicien, elle est absurde; car, si l'action n'est pas bienveillante en elle-même, l'opinion de l'agent sur sa tendance ne peut en changer la nature; c'est une absurdité de penser qu'en la jugeant ce qu'elle n'est pas, on puisse la rendre ce qu'on a eu tort de la juger. Autre exemple : Si l'on dit la vérité en croyant dire un mensonge, on est menteur; rien de plus évident. Rien de plus faux, rien de plus absurde, selon l'argument du métaphysicien.

En un mot, si cet argument avait quelque valeur, il s'ensuivrait qu'on pourrait être très-vertueux sans avoir dans ses actions le moindre égard à la vertu; très-bienveillant sans vouloir jamais faire de bien; très-méchant sans intention de mal faire; très-vindictif sans désir de vengeance; très-reconnaissant en oubliant les bienfaits, et très-véridique avec la volonté constante de mentir.

Nous pourrions donc rejeter cet argument comme incompatible avec des vérités évidentes, alors même que nous ne serions pas capables d'en démontrer la fausseté.

Voyons toutefois si cette fausseté ne saurait être découverte.

Nous attribuons une bonté morale aux actions considérées d'une manière abstraite et indépendamment de l'agent. Nous attribuons également à l'agent une bonté morale pour avoir fait telle action, et alors nous disons que son action est bonne, quoique ici la bonté n'appartienne proprement qu'à l'agent et ne soit attribuée à l'action que par figure. Or, examinons maintenant si les mots de *bonté morale* conservent la même signification, et quand on les applique à l'action considérée d'une manière abstraite, et quand on les applique à l'agent pour avoir fait cette action; ou bien si, sans y prendre garde, nous n'en changeons pas le sens suivant l'application.

L'action considérée en elle-même n'a ni intelligence, ni volonté; elle n'est pas responsable, et ne peut être soumise à aucune obligation morale. Or ce sont là autant de conditions essentielles de la bonté morale dans l'agent; car s'il n'avait ni volonté, ni intelligence, il serait incapable de toute bonté morale. D'où il suit nécessairement que la bonté morale que nous attribuons à une action considérée d'une manière abstraite, diffère de celle que nous attribuons à l'agent pour avoir fait cette action, et qu'ici les mots changent de sens suivant l'objet auquel ils s'appliquent.

Ceci deviendra plus évident, si nous déterminons la signification de ces mots dans l'un et l'autre cas. Bien appliquer ses facultés intellectuelles pour juger de ce qu'on doit faire, et agir d'après le jugement le plus réfléchi dont on soit capable, c'est là tout ce qu'on peut exiger d'un agent libre; et c'est là ce qui constitue sa bonté morale dans toutes les bonnes actions qu'il accomplit. Or, est-ce là ce que nous entendons par la bonté morale d'une action considérée d'une manière abstraite? Non assurément.

ment ; car l'action considérée d'une manière abstraite ne possède ni jugement, ni puissance active, et par conséquent ne peut rien avoir de la bonté que nous attribuons à l'agent pour l'avoir faite.

Qu'entendons-nous par la bonté d'une action considérée d'une manière abstraite ? C'est, selon moi, le caractère d'une action qui doit être faite par ceux qui ont le pouvoir et l'occasion de la faire, et qui sont capables de comprendre qu'elle est obligatoire ; j'ajoute qu'on m'obligerait de me dire quelle autre bonté morale peut se rencontrer dans une action considérée d'une manière abstraite. Cette bonté est inhérente à la nature de l'action et en est inséparable ; aucune opinion, aucun jugement d'un agent quelconque ne peut l'altérer le moins du monde.

Supposons qu'il s'agisse de retirer un innocent d'un abîme de misère ; cette action a certainement toute la bonté morale qu'on peut désirer dans une action considérée d'une manière abstraite ; cependant il est manifeste qu'en secourant un malheureux, l'agent peut tantôt n'avoir aucune bonté morale, tantôt accomplir un grand acte de dévouement, et tantôt se rendre coupable d'un grand crime.

En effet, supposons d'abord qu'une souris coupe les cordes qui retiennent un captif emmené par des corsaires, et lui donne ainsi la liberté ; dira-t-on qu'il y ait bonté morale dans cette action de la souris ?

Supposons en second lieu qu'un homme le délivre par malice et pour le plonger dans une situation plus affreuse ; il n'y a certainement aucune bonté morale dans cette action, mais un haut degré de perfidie et de cruauté.

Supposons enfin qu'un homme, par bienveillance et par humanité, vienne au secours de l'infortuné en s'imposant un grand sacrifice ou en courant de grands pé-

rils ; alors la bonté de l'action est évidente : il y a pour un pareil dévouement de l'approbation dans tous les cœurs et des éloges dans toutes les bouches ; mais où gît cette bonté ? ce n'est pas dans l'action considérée en elle-même, car elle est identique dans les trois exemples, mais dans l'agent qui, dans le dernier, s'est conduit en homme de bien, et, en faisant ce que son cœur approuvait, a mérité l'approbation de Dieu et des hommes.

En définitive, si nous distinguons entre la bonté qu'on peut attribuer à une action considérée en elle-même, et celle qu'on peut attribuer à l'agent qui l'accomplit, nous trouverons la clef de la subtilité métaphysique qu'on nous oppose. Nous admettons que la bonté de l'action, considérée en elle-même, ne peut dépendre de l'opinion ni du jugement de l'agent, pas plus que la vérité d'une proposition ne dépend de notre conviction qu'elle est vraie ; mais lorsqu'un homme emploie bien ou mal sa puissance active, alors naît une bonté ou une méchanceté morale que nous attribuons métaphoriquement à l'action, mais qui n'appartient proprement et véritablement qu'à l'agent, et qui dépend de l'intention qu'il avait en agissant, et de son opinion sur l'action elle-même.

Dans tous les siècles, ceux qui ont donné quelque attention à la morale ont compris cette distinction, bien qu'ils l'aient diversement exprimée. Les moralistes grecs donnaient le nom de καθῆκον à une action bonne en elle-même : une telle action pouvait être faite par l'homme le plus méchant ; mais ils appelaient κατόρθωμα l'action faite avec une intention droite, ce qui implique un mérite réel dans l'agent. Cicéron explique cette distinction dans ses Offices ; il appelle la première action *officium medium*, et la seconde *officium perfectum* ou *rectum*. Chez les Scolastiques, on disait qu'une action bonne en elle-même, était *matériellement bonne*, et on appelait *formellement*

Bonne l'action faite avec une bonne intention. Ces derniers termes sont encore familiers aux théologiens; mais Hume paraît ne les avoir pas remarqués ou n'y avoir attaché aucun sens.



NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

SUR LA PHILOSOPHIE DE TH. REID.

TOME I.

Page 394. « Buffier semble avoir aperçu dans les principes du système de Descartes le scepticisme ridicule qu'ils renferment. » — Ce jugement de Reid a quelque chose d'exagéré. Quelle que soit l'opinion que l'on se forme du système de Descartes sur la certitude, il n'est pas vrai de dire que ses principes renferment un *scepticisme ridicule*. Ce système n'aurait pas été embrassé et défendu par tant de bons esprits, s'il était réellement tel qu'on le suppose ici.

TOME II.

Pages 174 et 183. Thomas Reid, après avoir dit que *le motif de l'intérêt bien entendu* (le motif du plus grand bonheur en cette vie et en l'autre) conduit un homme éclairé à la pratique de toutes les vertus (p. 174), affirme un peu plus loin que *le motif du devoir* (la vue du bien en soi, sans aucune recherche d'intérêt propre) peut seul donner une bonté morale à nos actions (183). — Pour lever cette contradiction apparente, il suffit de remarquer que le motif de l'intérêt bien entendu ou du bonheur, est *par lui-même* incapable de rendre une action morale; mais qu'il la rend telle, en vertu du motif du devoir ou de l'ordre absolu, qu'il renferme implicitement. Il est conforme, en effet, à l'ordre absolu et au bien en soi qu'une créature douée de sensibilité, telle qu'est l'homme, se propose sa béatitude comme fin de ses actions. D'où il suit que celui qui agit en vue de son intérêt bien entendu et de son plus grand bonheur, sauf le cas où il exclurait expressément tout autre motif, agit par là même implicitement par le motif du devoir, du bien en soi et de l'ordre absolu; par conséquent, qu'il fait une action moralement bonne et un acte de vertu, bien que cette vertu soit d'un ordre inférieur à celle

d'un homme qui se proposerait implicitement le motif du devoir et du bien en soi.

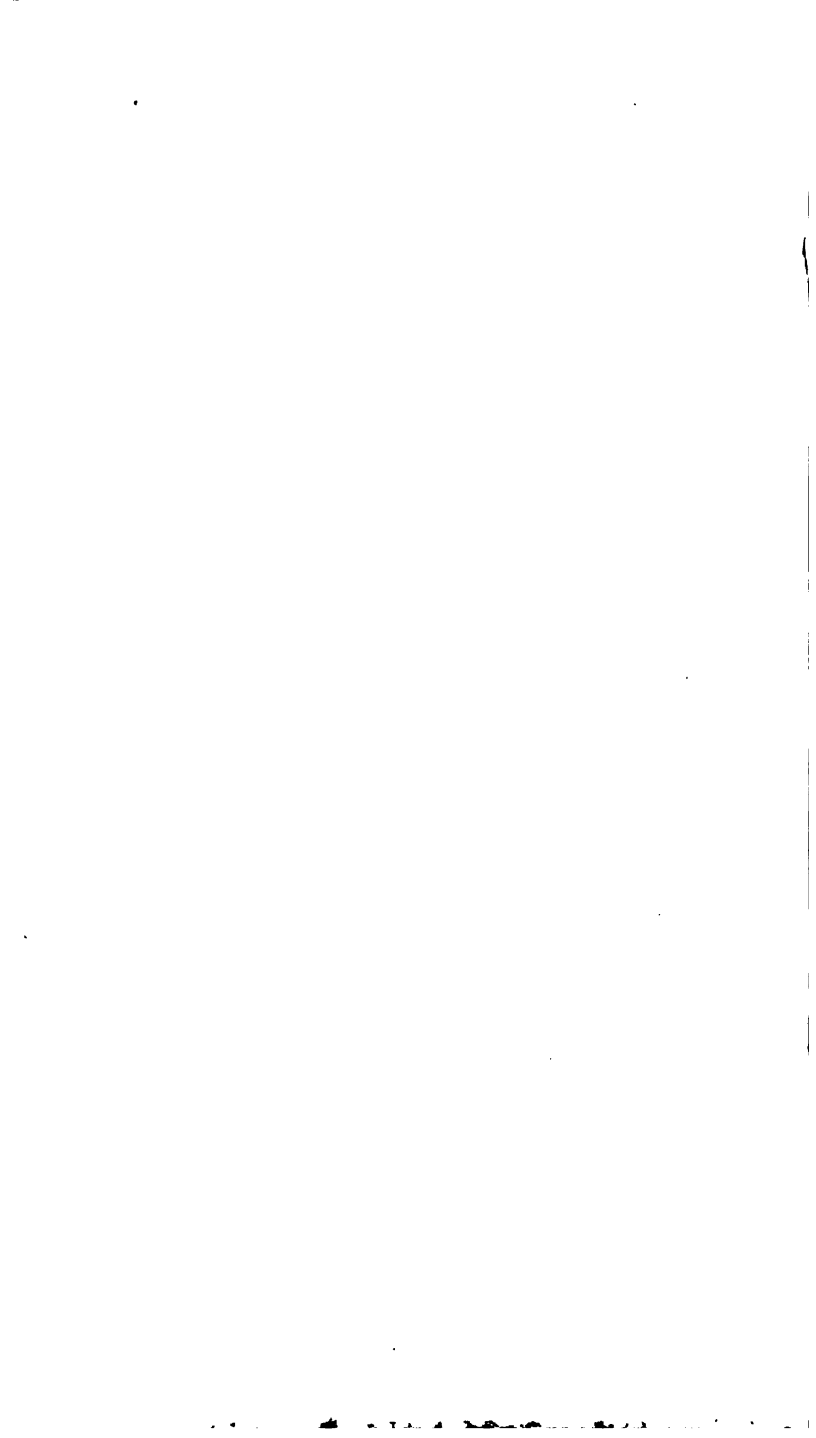
Page 180. « La bonté désintéressée et la justice sont les attributs glorieux de la nature divine ; sans ces attributs , Dieu pourrait être un objet de crainte ou d'espérance, mais non d'adoration. » — Dieu a tout fait pour lui-même et pour sa gloire, comme nous l'apprend l'Écriture ; non qu'il ait besoin de cette gloire extérieure, ni qu'elle le rende plus heureux ou plus parfait ; mais parce qu'il serait contraire à l'ordre absolu que Dieu se proposât une autre fin que lui-même, et moins bonne que lui. Il semble, d'après cela, que l'assertion de Th. Reid manque d'exactitude, ou du moins qu'elle est susceptible d'un sens erroné.

Page 217. « Cette opinion exagérée a été celle de quelques mystiques, qui l'ont peut-être adoptée par opposition à la doctrine, non moins erronée, de quelques scolastiques du moyen âge, qui prétendaient que l'intérêt personnel était le seul motif de nos actions, et que la vertu tirait son prix du bonheur qu'elle donne en ce monde et qu'elle mérite en l'autre. » — C'est à tort que Th. Reid impute cette doctrine aux scolastiques du moyen âge. Il est vrai que ces auteurs, en traitant des Actes humains, établissaient que *la béatitude est la fin de tout acte humain*. Mais ils restreignaient eux-mêmes la généralité de cette assertion, quand ils traitaient de la Charité ; car alors ils enseignaient *l'obligation d'aimer Dieu pour lui-même, d'un amour pur et désintéressé*.

Page 238. « La perfection morale de Dieu ne consiste point dans l'impuissance de faire le mal ; autrement, comme l'observe avec justice le docteur Clarke, nous n'aurions pas plus de motifs de le remercier de sa bonté que de son éternité ou de son immensité ; mais Dieu est parfait parce qu'ayant la puissance et la puissance irrésistible de tout faire, il ne l'emploie qu'à l'accomplissement de ce qu'il y a de meilleur et de plus sage. » — Si l'on prenait à la lettre ces dernières paroles, elles sembleraient insinuer que Dieu a la puissance de tout faire, même le mal, et que la bonté morale en Dieu consiste en ce qu'il s'abstient d'user librement de cette puissance. Ainsi entendue, cette proposition serait une erreur. Car Dieu est dans l'impuissance absolue de faire le mal moral ; impuissance qui est une suite nécessaire de la souveraine perfection. Cette impuissance, aussi bien que la souveraine perfection d'où elle découle, doit être un objet de notre adoration, et non de nos remerciements. La bonté de Dieu, que nous devons remercier, est celle qui l'a porté à nous donner l'être, laquelle est parfaitement libre en lui.

Pages 268 et 269. « Une fois que des habitudes invétérées se sont affermies chez une personne, il semble qu'il ne faudrait rien moins qu'un miracle pour l'en délivrer..... De mauvaises habitudes peuvent diminuer l'empire de soi-même, peut-être l'anéantir, et de bonnes, l'accroître considérablement. » — Le mot de *miracle* semble signifier ici l'intervention d'une *force surhumaine*; ou bien encore, le déploiement d'une *force extraordinaire*, expression dont l'auteur s'était déjà servi quelques lignes auparavant. — Des habitudes invétérées peuvent-elles aller quelquefois jusqu'à *anéantir* le libre arbitre? C'est une question difficile à résoudre. Quoi qu'il en soit, on peut affirmer que ces habitudes n'anéantiraient la liberté qu'autant qu'elles éteindraient complètement les lumières de la conscience et de la raison.

FIN DE LA DEUXIÈME SÉRIE.



APPENDICE.

I.

VIE DE REID,

D'APRÈS L'HISTOIRE DE LA VIE ET DES OUVRAGES DE REID,

PAR DUGALD STEWART.

La vie de Thomas Reid n'offre d'autre intérêt que celui qui s'attache au développement paisible et uniforme d'une existence consacrée à l'étude et à l'enseignement. Au dehors, rien, dans cette vie, qui excite vivement l'attention, rien qui alimente la curiosité ; c'est au dedans que demeure concentré tout le mouvement de cette âme à qui les choses extérieures n'importent guère qu'autant qu'elles importent à la science, et qui n'a laissé d'autres traces de son action dans le monde que de bons exemples et de bonnes pensées.

Mais cette vie, toute de travail intérieur, ne peut manquer d'intéresser quiconque aime à se rendre compte de la manière dont les idées se forment et se développent dans une puissante intelligence. Nous la raconterons avec toute la simplicité qui convient au sujet.

THOMAS REID naquit, le 26 août 1710, à Strachan, dans le comté de Kincardine, en Écosse, d'une famille vouée depuis une longue suite de générations à la culture des lettres, et à la vie pure et simple qu'elle suppose d'ordinaire et qu'elle contribue si puissamment à maintenir. Son père, Louis Reid, exerça pendant cinquante ans le ministère ecclésiastique dans la paroisse de Strachan ; la plupart de ses ancêtres avaient été, comme son père, ministres dans l'Église d'Écosse, et cette tradition des fonctions religieuses remontait, dans sa famille, à l'origine du protestantisme. Sa mère, Marguerite Gregory, appartenait à une famille distinguée, comme celle de son père, par son amour héréditaire pour la culture de l'esprit ; de sorte que les plus heureuses influences semblèrent se réunir pour imprimer de bonne heure au jeune Thomas Reid la direction qui fut celle de sa vie entière.

Il ne paraît pas, du reste, qu'il ait donné aucune marque précoce de ce qu'il devait être un jour. Le zèle pour l'étude, la modestie, un jugement sain et solide sont les seules qualités qu'on ait louées en lui dans son jeune âge.

Ce fut à l'école paroissiale de Kincardine qu'il reçut les premiers éléments de l'instruction ; il fut ensuite envoyé à Aberdeen, où il continua ses études classiques ; puis, vers l'âge de douze à treize ans, il entra comme élève au collège Mareschal, l'un des deux établissements d'instruction publique que comprend l'université d'Aberdeen¹. Ce fut là qu'il eut, pen-

¹ L'autre porte le nom de *Collège du roi*.

dant trois années, pour professeur de philosophie le docteur *Georges Turnbull*, qui publia dans la suite un livre intitulé : *Principes de philosophie morale*, et qui paraît avoir inspiré à son élève un goût décidé pour les recherches philosophiques.

Un des ancêtres de Thomas Reid avait, environ un siècle auparavant, légué au collège Mareschal d'Aberdeen une riche collection de livres et de manuscrits, avec des fonds pour fournir un traitement à un bibliothécaire. Thomas Reid, au sortir de ses cours académiques, fut nommé à cette place de bibliothécaire, ce qui lui donna lieu de prolonger son séjour à l'Université, et lui fournit en même temps l'occasion et les moyens de satisfaire son goût pour l'étude. Il vécut plusieurs années dans cette paisible et modeste retraite, partagé entre les livres et la société des hommes éclairés, qui enseignaient, dans l'université d'Aberdeen, les différentes branches des connaissances humaines. Ce fut alors qu'il se lia intimement avec *Jean Stewart*, depuis professeur de mathématiques au collège Mareschal, et qu'il fortifia, par des études faites en commun avec ce savant, son goût pour les mathématiques.

En 1736, le docteur Reid se démit de sa charge de bibliothécaire, et accompagna son ami Jean Stewart dans un voyage en Angleterre, où ils visitèrent ensemble Londres, et les villes savantes d'Oxford et de Cambridge. Ce fut à Cambridge qu'il eut souvent l'occasion de s'entretenir avec *Saunderson*, le mathématicien aveugle, auquel il s'est reporté plus d'une fois dans les explications qu'il a données sur le dé-

veloppement des phénomènes de la pensée. L'année suivante, il fut nommé pasteur à New-Machar, paroisse du comté d'Aberdeen. Diverses circonstances lui rendirent cette position fort désagréable dans les commencements; mais il eut bientôt triomphé, par sa douceur et par sa modération, des préventions qu'on avait d'abord conçues contre lui; et lorsqu'il fut appelé, en 1752, à une chaire de philosophie dans l'université d'Aberdeen, les mêmes hommes qui s'étaient ardemment déclarés contre lui à son arrivée, l'accompagnèrent de leurs regrets à son départ.

On raconte de lui que, longtemps après sa nomination au ministère de New-Machar, il avait encore la coutume de prêcher les sermons de Tillotson et du docteur *Évans*, sa modestie ne lui permettant pas d'offrir son propre travail à ceux qu'il instruisait des vérités religieuses. Il paraît, du reste, qu'il avait peu cultivé, dans sa jeunesse, l'art d'écrire, qu'il posséda cependant plus tard à un degré remarquable de perfection. Ses amis ont conservé, de cette première période de sa vie, quelques détails qui font le plus bel éloge de son caractère et de ses habitudes simples et modestes. L'étude occupait dès lors tous ses loisirs; et c'était la philosophie qui avait la meilleure part du temps qu'il pouvait y consacrer. Ses délassements les plus doux étaient le jardinage et la botanique, dont il conserva le goût jusque dans sa vieillesse.

Ce fut en 1748, pendant son séjour à New-Machar, qu'il publia son premier ouvrage. C'est un mémoire intitulé : *Essai sur la quantité, à l'occasion*

d'un traité dans lequel les rapports simples et composés sont appliqués à la vertu et au mérite. Ce mémoire fut inséré dans les *Transactions philosophiques* de la Société royale de Londres.

Hutcheson, dans son livre intitulé : *Recherche sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu*, avait essayé d'appliquer le calcul à la détermination, entre autres, de la somme de bien que peut produire un individu, sa bienveillance et son habileté étant prises pour éléments, et il avait trouvé cette formule : « Que la bienveillance d'un agent, ou, ce qui revient au même, son mérite moral, est égal à une fraction qui a pour numérateur la somme du bien produit, et pour dénominateur l'habileté de l'agent. » D'autres savants avaient tenté, à la même époque, d'appliquer les procédés mathématiques à la médecine, et l'on pouvait craindre que cette tendance ne vînt à prévaloir dans d'autres branches de la science. C'est cette erreur de méthode que Reid se proposa de combattre dans son mémoire. « Il y détermine avec soin les conditions qui rendent un sujet susceptible de démonstration mathématique; et circonscrit le domaine du calcul, de manière à faire ressortir l'absurdité de l'abus qu'on faisait alors de la langue qui lui est propre. » Ce premier travail, dont l'importance a été presque complètement effacée par ceux qui ont fondé plus tard la réputation philosophique de Thomas Reid, révèle déjà cependant la rectitude de jugement, la netteté de vues et la rigueur de méthode qui brilleront bientôt de tout leur éclat dans la *Recherche sur l'esprit humain* et dans les *Essais*.

Reid s'était préparé dans la solitude au rôle important qu'il allait remplir comme professeur à l'université d'Aberdeen, et plus tard à celle de Glasgow. Son talent d'observation patiente et réfléchi, cultivé avec un zèle persévérant, avait mûri pendant ces longues années de retraite. Ce fut en 1752 que les professeurs du Collège du roi l'appelèrent à professer la philosophie. C'était l'usage, dans l'université d'Aberdeen, que les professeurs fussent chargés d'une branche d'enseignement fort étendue. Les leçons du docteur Reid comprenaient, sous le nom de philosophie, les mathématiques et la physique, aussi bien que la logique et la morale. Cette tâche immense ne se trouva point au-dessus de ses forces ; il la remplit avec succès pendant douze ans ; et ce fut pendant cet intervalle que son influence et ses travaux fondèrent la philosophie écossaise, et lui imprimèrent la direction et le caractère qui l'ont depuis définitivement constituée.

Une des premières pensées de Thomas Reid, lorsqu'il se vit rappelé à l'université d'Aberdeen, ce fut, en effet, d'établir, de concert avec son ami *Jean Gregory*, une société littéraire, composée de l'élite des professeurs de l'université, dans le but de mettre en commun les lumières que chacun d'eux pouvait acquérir sur l'objet particulier de ses études. On conçoit aisément ce que dut produire une telle association. Il en résulta l'émulation de la science, le contrôle des doctrines, l'avantage de compléter les vues de chacun par les vues de tous, et par-dessus tout l'excitation continuelle à poursuivre avec constance le but des

études. C'est peut-être à cette idée que nous devons la philosophie écossaise ; comme celle de Locke eut pour origine la réunion d'une société d'amis de la science, comme presque tous les grands travaux scientifiques des temps modernes sont dus aux sociétés connues sous le nom d'Académies. Quoi qu'il en soit, l'association fondée par Thomas Reid et Jean Gregory produisit, outre les ouvrages mêmes de Reid, un grand nombre d'autres écrits estimables, ceux de Gregory, de Campbell, de Beattie, de Gerard, etc.

De tous ces écrits, le plus remarquable est celui que Reid publia, en 1763, sous le titre de *Recherche sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*. Nous rendrons compte avec quelque détail de cet ouvrage auquel nous n'avons fait aucun emprunt dans notre édition, parce que les plus importantes des vues que Reid y a consignées se trouvent reproduites dans les *Essais* ; mais qui n'en mérite pas moins notre attention, en ce qu'il nous révèle la marche des idées de l'auteur, et le travail successif par lequel son esprit s'est développé.

Il paraît qu'il avait adopté, à une certaine époque de sa vie, la théorie, alors généralement admise, des *idées représentatives*, dont Berkeley et Hume venaient de pousser les conséquences jusqu'aux plus étranges paradoxes. Ce furent ces conséquences qui ramenèrent Reid dans la voie du sens commun. L'idéalisme de Berkeley l'avait séduit pour un temps, mais le scepticisme de Hume ne put prévaloir dans son esprit. Il résista aux conséquences ; et quand il

vit qu'elles étaient logiquement déduites du principe des idées intermédiaires, il attaqua ce principe lui-même. Voici comment il s'exprime à ce sujet, dans les *Essais sur les facultés intellectuelles*, publiés en 1785. Nous aimons à rappeler ici cet aveu qui fait honneur à sa franchise et à sa modestie.

« Si j'ose parler de mes propres sentiments, dit-il, « il fut un temps où je croyais si bien à la doctrine « des idées, que j'embrassai, pour être conséquent, « tout le système de Berkeley; mais de nouvelles « conséquences tout aussi rigoureuses, mais pour « moi plus pénibles à adopter que la non-existence « de la matière, s'étant révélées à mon esprit, je « m'avisai de me demander sur quelle évidence re- « posait donc ce principe célèbre, que les idées sont « les seuls objets de la connaissance. Depuis quarante « ans que cette pensée m'est venue, j'ai cherché cette « évidence avec impartialité et bonne foi; mais je n'ai « rien trouvé que l'autorité des philosophes ¹. »

Nous ne saurions mieux faire, du reste, que de citer ici quelques passages de la dédicace placée en tête de la *Recherche sur l'entendement humain*, l'auteur y faisant connaître en détail la situation de son esprit, et les circonstances sous l'influence desquelles il a écrit son livre : c'est l'histoire de ses pensées écrite par lui-même.

L'ouvrage est dédié à lord Deskfoord, chancelier de l'université d'Aberdeen. « Je vous avoue, Milord, « lui dit Thomas Reid, que je n'aurais jamais songé à

¹ *Essais sur les facultés intellectuelles. Essai H, chap. XI. (1^{re} série.)*

« révoquer en doute les principes généralement reçus,
 « touchant l'entendement humain, si je n'eusse lu
 « un *Traité de la nature humaine*, publié en 1739.
 « L'ingénieux auteur de cet ouvrage a élevé, sur les
 « principes de Locke, qui n'était certainement pas
 « sceptique, un système complet de scepticisme qui
 « nous laisse toujours dans l'incertitude, ne nous
 « donnant pas plus de raisons de croire une chose
 « que son contraire. Ses raisonnements m'ont paru
 « justes. En conséquence, j'ai cru qu'il était à propos
 « de remonter aux principes sur lesquels ils étaient
 « fondés, et de les soumettre à un nouvel examen;
 « autrement, je me voyais dans la nécessité de re-
 « cevoir les conclusions qu'il en tirait.

« Un esprit sain peut-il admettre ce système sans
 « répugnance? En vérité, Milord, cela me paraît im-
 « possible. Je suis persuadé qu'un scepticisme absolu
 « n'est pas plus destructif de la foi du chrétien, que
 « de la science du philosophe et de la prudence de
 « l'homme de bon sens.

« Je suis entré, pour ma propre satisfaction, dans
 « un examen sérieux des principes sur lesquels ce
 « système sceptique est fondé, et je n'ai pas été peu
 « surpris de trouver qu'il avait pour base unique une
 « hypothèse fort ancienne, à la vérité, et universel-
 « lement reçue des philosophes, mais qui ne m'en
 « paraît pas plus vraie pour cela. Cette hypothèse est
 « que rien n'est perçu que ce qui est dans l'enten-
 « dement qui le perçoit; que nous ne percevons pas
 « réellement les choses extérieures, mais seulement
 « certaines images qui les représentent dans notre

« esprit, et qu'on a appelées *impressions* ou *idées*.

« S'il est vrai que je ne perçois que des impres-
 « sions, des images, des représentations des choses
 « en moi, je ne suis sûr que de l'existence de ces
 « représentations; et je ne saurais en inférer celle
 « d'aucune autre chose, puisque je ne perçois réelle-
 « ment d'autres êtres que ces représentations.

« Je crus déraisonnable d'admettre, sur la seule
 « autorité de ces philosophes, une hypothèse qui, à
 « mon avis, renversait toute philosophie, toute reli-
 « gion, toute vertu et le sens commun; trouvant
 « d'ailleurs que tous les systèmes que je connaissais
 « sur l'entendement humain avaient pour base cette
 « hypothèse singulière, je résolus de faire de nou-
 « velles recherches sur ce sujet, sans avoir égard à
 « aucune hypothèse.

« L'ouvrage que je prends la liberté de vous pré-
 « senter aujourd'hui, Milord, est le fruit de toutes les
 « recherches que j'ai faites à ce sujet, du moins pour
 « ce qui regarde les cinq sens. »

Reid ajoute qu'il a soumis son travail « aux lu-
 « mières et au jugement d'une société particulière
 « de philosophes, dont il a l'honneur d'être membre. »
 C'est cette association dont nous avons parlé plus
 haut, qui favorisa si utilement les progrès de la phi-
 losophie en Écosse.

L'ouvrage de Reid comprend, en premier lieu,
 une introduction, où il expose les vrais principes de
 la méthode philosophique, et l'état de la science
 depuis Descartes jusqu'à la publication du *Traité de*
la nature humaine. Tout cela est reproduit dans les

Essais sur les facultés intellectuelles (Essais I et II). Puis il se livre à une suite de recherches, curieuses et intéressantes, sur chacun des cinq sens, en commençant par ceux qui nous donnent l'instruction la plus bornée, l'*odorat* et le *goût*; et en terminant par ceux qui renferment les éléments les plus étendus de connaissance, le *toucher* et la *vue*, qui ont d'ailleurs l'avantage précieux de pouvoir s'associer ou se suppléer l'un l'autre dans un grand nombre de cas. Le livre est terminé par une conclusion, dans laquelle les principales opinions des philosophes sur l'entendement humain sont discutées une dernière fois dans leur rapport avec la doctrine de tout l'ouvrage.

Ce premier ouvrage est digne à tous égards des travaux publiés par l'auteur dans un âge plus avancé. Comme le but le plus direct de la *Recherche sur l'entendement humain* était la réfutation du scepticisme de Hume, Reid voulut avoir, sur son livre, l'avis de Hume lui-même avant de le publier. Il employa comme intermédiaire dans cette négociation délicate le docteur Blair, avec lequel Hume et lui entretenaient depuis longtemps des relations d'amitié. L'ouvrage ne lui ayant été communiqué d'abord que par morceaux détachés, Hume l'accueillit fort mal dans le commencement. Mais quand il eut achevé la lecture du manuscrit, il écrivit lui-même au docteur Reid une lettre de félicitation pleine de bonne grâce et de bienveillance. « Grâce à l'obligeance du docteur Blair, lui dit-il, j'ai eu l'avantage de voir votre livre, que j'ai lu avec beaucoup de plaisir et d'attention ; il est certainement très-rare qu'une œuvre

« aussi profondément philosophique soit écrite avec
 « autant d'esprit et offre autant d'attraits au lecteur...
 « Il est quelques objections que je présenterais vo-
 « lontiers sur le chapitre de la *vue*, si je ne soupçon-
 « nais qu'elles naissent de ce que je ne le comprends
 « pas suffisamment... Je m'en abstiendrai jusqu'à ce
 « que l'ensemble de l'ouvrage soit sous mes yeux, et
 « je n'élèverai, quant à présent, aucune difficulté sur
 « vos conclusions. Je dirai seulement que si vous avez
 « pu répandre la lumière sur ces objets importants,
 « mais obscurs, loin d'en être mortifié, je suis assez vain
 « pour réclamer une part du mérite, et je penserai que
 « c'est du moins parce que mes erreurs n'ont pas trop
 « d'incohérence entre elles, que vous avez été con-
 « duit à faire un plus sévère examen et à reconnaître
 « la fautilité des principes sur lesquels je m'appuyais
 « comme tout le monde. Désirant vous être de quel-
 « que secours, j'ai examiné votre style d'un bout à
 « l'autre de l'ouvrage ; mais il est réellement si cor-
 « rect et de si bon anglais, que je ne trouve rien qui
 « mérite d'être relevé.... »

Reid ne pouvait désirer un jugement plus favora-
 ble. Celui de Hume l'honore plus que tout autre, le
 témoignage d'un adversaire qui s'avoue vaincu étant
 le plus bel hommage que le talent puisse recevoir.
 Un tel jugement, du reste, honore également celui
 qui le porte et celui qui en est l'objet.

L'ouvrage de Reid fut accueilli comme il le méri-
 tait. Des suffrages flatteurs, celui de Ferguson entre
 autres, en étendirent et en assurèrent le succès.
 Mais le témoignage d'approbation le plus décisif fut

celui de l'université de Glasgow. Adam Smith, le célèbre auteur des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, venait de laisser vacante, par sa retraite, la chaire de philosophie morale qu'il occupait dans cette université depuis 1752; Reid fut appelé à lui succéder en 1763. Il lui en coûta de quitter Aberdeen, où l'attachaient ses souvenirs d'enfance, et les liens de l'habitude, si puissants d'ordinaire sur les hommes de lettres. Il accepta cependant cette nouvelle position qui lui offrait plus d'un avantage en compensation des sacrifices qu'elle lui demandait.

Le principal était l'organisation même de l'enseignement, partagé, à Glasgow, en cours plus spéciaux et de moindre étendue qu'ils ne l'étaient à Aberdeen. Reid, grâce à cette nouvelle disposition, put, sans renoncer à l'étude des mathématiques, qu'il continua jusqu'à la fin de sa vie, concentrer ses méditations et ses leçons sur les facultés intellectuelles de l'homme et sur les principes de la morale. Il avait alors plus de cinquante ans; mais l'âge n'avait point ralenti son ardeur pour la science; il paraît même que ses relations avec les hommes distingués, que possédait alors en grand nombre l'université de Glasgow, excitaient en lui cette vive émulation qui semble être plus particulièrement l'attribut du jeune âge. Les *Essais sur les facultés intellectuelles et actives de l'homme*, que nous regardons comme son ouvrage principal, sont le fruit des leçons qu'il fit à l'université depuis 1763 jusqu'en 1780.

• Son éloquence et son mode d'enseignement, dit

« Dugald Stewart, n'avaient rien de particulièrement
« remarquable. Il se livrait rarement, pour ne pas
« dire jamais, à la chaleur de l'improvisation; et sa
« manière de lire n'était pas faite pour augmenter
« l'effet de ce qu'il avait confié au papier. Toutefois,
« telles étaient la clarté et la simplicité de son style,
« la gravité et l'autorité de son caractère, et l'intérêt
« que ses jeunes élèves portaient généralement aux
« doctrines qu'il enseignait, que les nombreux audi-
« toires auxquels ses leçons furent adressées, l'écou-
« tèrent toujours avec le plus grand silence et la plus
« respectueuse attention. Je parle ici d'après une
« expérience personnelle, ayant eu, pendant une
« grande partie de l'hiver de 1772, le bonheur d'être
« au nombre de ses disciples. »

Dugald Stewart ajoute que les leçons de Reid n'étaient pas disposées dans un ordre systématique, et d'après un plan régulier préparé et annoncé d'avance à ses auditeurs. Tel n'était pas l'usage de l'université de Glasgow; le professeur apportait simplement à son cours, les notes qu'il avait rassemblées, et les observations que la suite de ses méditations lui offrait l'occasion de recueillir. C'est peut-être à cette ancienne habitude de ne s'imposer aucun plan systématique dans ses leçons, qu'il faut attribuer l'absence d'ordre qui se fait parfois sentir dans les Essais de Thomas Reid, aussi bien que les fréquentes répétitions qui se remarquent dans les diverses parties de l'ouvrage.

Cependant Reid venait d'atteindre sa soixante-dix-septième année, et il avait passé près de trente

ans dans l'exercice laborieux et assidu des fonctions de l'enseignement. Il lui sembla devoir profiter de ce qui lui restait de forces physiques et intellectuelles, pour mettre en ordre les observations qui avaient été si longtemps la matière de ses leçons. L'âge n'avait affaibli, dans son heureuse constitution, ni l'intelligence, ni les organes. Il accepta courageusement la tâche difficile à tout âge, mais pénible surtout pour un vieillard, de donner à ses idées une forme définitive, et de présenter au public deux grands ouvrages, ceux-là mêmes que nous avons cités plusieurs fois, et dont notre édition reproduit toutes les parties vraiment utiles : les *Essais sur les facultés intellectuelles* et les *Essais sur les facultés actives de l'homme*. Ils parurent successivement, les premiers en 1785, et les autres en 1788.

Si nous ajoutons à ces deux grands travaux l'*Analyse de la logique d'Aristote*, qui forme un appendice au troisième volume des *Esquisses* de lord *Kames*, publiées en 1774, nous aurons, en y joignant l'*Essai sur la quantité* et la *Recherche sur l'entendement humain*, la liste complète des ouvrages de Thomas Reid¹. Il avait soixante-dix-huit ans au moment où il publia les *Essais sur les facultés actives de l'homme*. Il écrivait donc à l'âge où la vieillesse a éteint depuis longtemps, dans la plupart des hommes, l'ardeur et la force que demandent les grands travaux de l'intelligence. Et pourtant il ne crut pas devoir se livrer, même à cet âge avancé, au

¹ Voyez la *Notice bibliographique* à la fin de la *Vie de Reid*. - 7

repos et à l'inaction. Ses dernières années furent laborieuses, ou du moins occupées comme l'avaient été celles de son âge mûr et de sa jeunesse. « De temps en temps, nous dit Dugald Stewart, il s'amusa à rédiger, pour la société philosophique dont il était membre, de courts essais sur les sujets particuliers qui avaient excité son intérêt, et qu'il croyait pouvoir éclaircir dans une discussion familière. Les plus importants de ces petits écrits, furent un *Examen des opinions de Priestley, sur la matière et l'esprit*; des *Observations sur l'Utopia de Thomas Morus*, et des *Réflexions physiologiques sur le mouvement musculaire*. Il rédigea ce dernier essai à l'âge de quatre-vingt-six ans, et le lut à ses collègues quelques mois avant sa mort. Sa pensée fut conduite aux observations que renferme cet écrit, comme il le dit lui-même à la fin, par l'expérience de quelques effets produits par la vieillesse sur les mouvements musculaires. — Comme ces observations, ajoute-t-il, ont été inspirées par les infirmités de l'âge, elles seront, je l'espère, écoutées avec une plus grande indulgence. »

Il revint aussi, dans ces derniers temps de sa vie, aux études mathématiques de son jeune âge. Ces études lui convenaient mieux que celles qui exigent l'emploi de la mémoire, et la présence simultanée d'idées réunies en quelque sorte de plusieurs points de l'intelligence. Car ses autres facultés avaient généralement conservé leur vigueur; mais sa mémoire était considérablement affaiblie. La surdité, d'ailleurs, l'empêchant de prendre part aux conversa-

tions générales, l'activité de son esprit se portait de préférence vers les combinaisons purement idéales des mathématiques.

Du reste, il conservait, au milieu des privations et des infirmités de la vieillesse, une parfaite égalité d'âme. « J'ai plus de santé, écrivait-il à Dugald Stewart, que je ne devais en espérer à mon âge. Je sors, je m'occupe de lectures que j'oublie aussitôt; je puis converser avec une personne, si elle articule distinctement et se place à dix pouces de mon oreille gauche; je vais à l'église sans entendre un mot de ce qu'on y dit. Vous savez que je n'ai jamais eu de prétention à la vivacité, mais je suis encore exempt de langueur et d'ennui. — Si vous êtes fatigué de ces détails, n'en accusez que l'empressement que vous montrez à connaître l'état de ma santé. Je souhaite que vous n'ayez pas plus d'infirmités à mon âge. »

Reid alla passer quelques semaines de l'été de 1796 à Édimbourg, chez le docteur Gregory, son ami et son parent. Dugald Stewart nous raconte « qu'il eut alors l'occasion de le voir tous les jours pendant plusieurs heures, et de l'accompagner dans ses promenades, qui s'étendaient fréquemment à une distance de trois ou quatre milles. »

L'âge ne lui avait rien fait perdre de sa douceur et de sa gaieté. « Au lieu d'être importuné des jeux des enfants, il se plaisait à les exciter; et les pertes qu'il avait éprouvées dans sa famille ne l'empêchaient pas d'avoir pour eux tant de condescendance et tant de bonté, que les plus jeunes avaient

« remarqué la douceur particulière de son regard. »

A la fin de l'été, il revint à Glasgow, dans le même état de santé et de sérénité d'esprit, continuant à partager son temps entre les exercices du corps et quelques travaux d'intelligence. — Cependant cette vie si pleine et si bien conservée touchait à son terme. Reid avait joui constamment d'une bonne santé : dans les derniers jours de septembre de cette année 1796, une maladie violente le saisit tout à coup et ne tarda pas à donner les plus vives alarmes. En vain le docteur Gregory vint lui prodiguer les soins de son art et de son amitié; en vain sa fille, madame Carmichael, qui avait entouré la vieillesse de son père de l'affection la plus dévouée, s'efforça de prolonger cette vie si chère. Il mourut le 7 octobre suivant, âgé de quatre-vingt-six ans et près de six mois.

Essayons en finissant de rappeler et de réunir les traits les plus saillants de sa physionomie et de son caractère.

Reid était d'une taille un peu au-dessous de la moyenne, mais d'un tempérament vigoureux et d'une force musculaire peu commune, qu'il entretenait constamment, du reste, par ses habitudes de tempérance, ses exercices réglés, et le calme inaltérable de son humeur. Son visage exprimait habituellement le recueillement et la méditation; mais quand il avait occasion de s'épanouir, ses traits étaient pleins de douceur et de bienveillance.

Quant à ses habitudes morales, on remarquait en lui beaucoup de droiture, un goût naturel pour la vérité et un grand empire sur ses passions. Il

n'aimait point les controverses animées où l'on oublie si souvent les intérêts de la vérité pour ceux de l'amour-propre ; et il pensait que les sciences ont beaucoup moins à gagner des suites de la discussion que de l'influence lente, mais irrésistible, de l'observation et de la raison. « Il accordait volontiers que le talent de l'argumentation pût se développer par de pareils débats ; mais quant aux grands objets que des deux côtés l'on faisait profession d'avoir en vue, il était convaincu que ces luttes nuisaient plus à la pratique de la philosophie morale, qu'elles n'en servaient la théorie. »

Un autre trait dominant du caractère de Thomas Reid, c'est la modestie. Ses ouvrages en fournissent la preuve en bien des endroits ; c'est la modestie, avec les qualités morales et intellectuelles dont elle est la source, qui donne à ses écrits leur couleur générale et le cachet particulier qui les distingue. Ce mérite est d'autant plus remarquable, que Reid a eu presque aussi souvent l'occasion de critiquer les doctrines d'autrui que d'exposer les siennes propres. Ce n'est pas qu'il n'eût conscience de la valeur que pouvait avoir sa philosophie ; il ne pouvait se détacher à ce point de son jugement, droit en toutes choses, et du jugement de ses amis qu'il consultait sur tous ses travaux. Mais il se jugeait lui-même avec cette impartialité que l'on apporte rarement à l'appréciation de ses propres ouvrages. Voici, du reste, comment il apprécie ses travaux dans une lettre au docteur Gregory, du 20 août 1790 :

« Je manquerais de franchise si je ne faisais l'aveu

« que je trouve quelque mérite dans ce que vous
 « vous plaisez à nommer ma philosophie ; mais je
 « pense qu'il réside principalement dans la mise en
 « question de la théorie commune des *idées* ou *images*
 « *des choses dans l'esprit*, considérées comme les
 « seuls objets de la pensée ; théorie fondée sur des
 « préjugés si naturels et si universellement reçus,
 « qu'elle a pénétré dans la structure même du lan-
 « gage. Et encore si je vous racontais en détail ce qui
 « m'a conduit à révoquer en doute cette théorie, après
 « l'avoir longtemps tenue pour évidente et incontes-
 « table, vous penseriez comme moi, qu'il y a eu
 « beaucoup de hasard dans cette affaire. Cette dé-
 « couverte a été l'œuvre du temps et non du génie :
 « Berkeley et Hume ont plus fait pour la produire,
 « que celui même qui l'a rencontrée ; et à peine peut-
 « on m'attribuer, dans la philosophie de l'esprit hu-
 « main, une seule observation qui ne découle facile-
 « ment de la destruction de ce préjugé.

« Je vous prie donc en grâce de ne pas m'élever
 « au détriment de mes devanciers. Ce que vous vous
 « plaisez à dire de moi, je puis, avec vérité, le dire
 « de ces philosophes ; et je confesserai toujours que
 « sans l'assistance que j'ai reçue de leurs ouvrages,
 « il ne serait sorti de moi ni un écrit ni une pensée.»

Dugald Stewart cite encore au nombre des qualités
 qui honorent le caractère de Thomas Reid, une bien-
 faisance active et empressée, mais toujours modeste
 et attentive à se dérober aux regards. « Entre autres
 « exemples qui sont parvenus à ma connaissance, je
 « ne puis m'empêcher, nous dit-il, de rappeler, d'a-

« près l'autorité la plus incontestable, les bienfaits
 « cachés qu'il fit parvenir à ses anciens paroissiens de
 « New-Machar, longtemps après son établissement à
 « Glasgow. Une somme qu'il leur adressa pendant la
 « disette de 1782, et dont, malgré ses précautions,
 « on découvrit la source, aurait pu paraître hors de
 « proportion avec ses modiques revenus, si ses ha-
 « bitudes de simplicité et de modération n'eussent
 « multiplié les ressources de sa généreuse humanité. »

Reid ne se borna pas à la morale et à la religion naturelle; il se montra, en même temps, sincèrement attaché au christianisme. « L'état dans lequel
 « il trouva le monde philosophique, nous dit encore
 « Dugald Stewart, lui fit penser que le meilleur usage
 « qu'il pût faire de sa plume était de combattre les
 « desseins de ceux qui voulaient renverser de fond
 « en comble la religion naturelle et la religion ré-
 « vélée; convaincu, avec le docteur Clarke, que
 « comme la religion chrétienne présuppose la vérité
 « de la religion naturelle, tout ce qui tend à décréditer
 « celle-ci, doit avoir encore plus de force contre l'au-
 « torité de celle-là. Dans ses vues sur l'une et l'autre
 « religion, il paraît s'être rencontré presque en tous
 « points avec l'évêque Butler¹, écrivain qu'il plaçait,
 « dans son estime, au rang le plus élevé. »

¹ Joseph Butler, successivement évêque de Bristol et de Durham, a laissé, sur la religion, un ouvrage intéressant qui a pour titre : *Traité de l'analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature*; 1726, in-4°. — Une traduction française de cet ouvrage a paru, en 1823, sous le titre de : *Analogie de la religion naturelle et révélée avec l'ordre et le cours de la nature*; Paris, Brunot-Labbe, 1821, in-8°.

C'est assez de témoignages. Cette vie, dévouée au bien et à la science, ne rechercha point les éloges. N'en donnons pas d'autres à la mémoire de Reid; la science et la vertu l'ont consacrée de concert; le temps la respectera.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

SUR LES OUVRAGES DE REID.

Voici dans quel ordre et sous quels titres les divers ouvrages de Reid ont été publiés en Angleterre et en Ecosse :

1748. An Essay on Quantity, occasioned by a Treatise in which simple and compound ratios are applied to virtue and merit. — Publié dans les *Transactions philosophiques* de la Société royale de Londres.
1763. An inquiry into the human mind, on the principles of common sense. London, 8°.
1774. Analysis of Aristotle's logic. — Publiée comme appendice au 3^e vol. des *Sketches of history of man*, de lord Kames.
1785. Essays on the intellectual powers of man. Edinburgh, 4°.
1789. Essays on the active powers of man. Edinburgh, 4°.

Il a paru, à Edimbourg, en 1810 et 1812, une édition complète des OEuvres de Thomas REID, avec l'histoire de sa vie et de ses ouvrages, par Dugald STEWART.

Un seul des ouvrages de Reid, la *Recherche sur l'entendement humain*, avait été traduit en français dans le dix-huitième siècle, sous ce titre : *Recherches sur l'entendement humain*, par Th. Reid. Amsterdam, 1768, 2 vol. in-12.

La traduction complète des OEuvres de Reid, par M. Jouffroy, a paru en 1828 et 1829. Le premier volume, qui renferme la préface, la vie de Reid, etc., n'a été publié qu'en 1836.

II.

ESSAI

SUR LA PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE.

La philosophie écossaise se distingue, au milieu du mouvement général de la philosophie moderne, par des caractères spéciaux qui méritent d'être étudiés avec une sérieuse attention. Ces caractères, fortement empreints dans les Essais de Thomas Reid, se présentent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes à l'esprit du lecteur; mais comme il faut une certaine mesure d'expérience et d'érudition philosophiques pour les voir sous leur véritable jour, et les déterminer avec quelque précision, nous avons pensé que ceux de nos lecteurs qui auraient à cœur d'entreprendre l'étude plus approfondie de ces caractères, nous sauraient gré de leur présenter quelques vues sur ce sujet. Le voyageur qui a parcouru avec attention une contrée intéressante, ne saurait mieux faire que de laisser à ceux qui doivent la visiter après lui, des indications qui leur aident à mieux profiter de leurs propres observations.

Les trois grandes périodes dans lesquelles se partage le développement de la philosophie européenne depuis son origine chez les Grecs, ne sont pas seulement séparées les

unes des autres par l'intervalle des siècles ; elles le sont plus profondément encore par le caractère de l'idée générale qu'elles aspirent à réaliser.

Expliquons brièvement en quoi consiste ce caractère.

La philosophie ancienne se produit en face de croyances sur Dieu et sur le monde, sorties d'une tradition primitive qui dans la suite s'était profondément altérée ; elle se donne la mission de construire, à l'aide des faits permanents que nous observons en nous et dans le monde sensible, une science de Dieu et de ses œuvres, indépendante de cette tradition corrompue, plus sûre et plus irréprochable que les croyances vulgaires qui en dérivent, plus digne, par conséquent, d'occuper les efforts de l'intelligence et la noble ardeur du génie. Ce qu'elle cherche, c'est la science ; la source où elle puise, c'est l'intelligence de l'homme ; sa méthode, c'est l'étude des faits qui s'offrent à la pensée dans l'homme lui-même et dans l'univers. Son caractère général, c'est donc d'aspirer à une science de toutes choses, par l'observation et par le raisonnement ; de substituer aux croyances traditionnelles, les résultats acquis par le travail, indépendant et isolé, de la pensée libre ; de fonder, en dehors de l'autorité, une doctrine que chacun soit appelé à contrôler, et à reconstruire, s'il le veut, selon les vues de son intelligence.

La philosophie du moyen âge, considérée dans ses différents états de simple forme appliquée à la théologie, puis de science constituée distincte, sous le nom de dialectique, et plus tard de science plus étendue empruntée aux ouvrages d'Aristote, ou de science plus complète encore, puisée à la fois à toutes les sources de l'antiquité ; la philosophie du moyen âge, disons-nous, présente dans toutes ses phases et sous toutes ses formes un caractère général, toujours reconnaissable : la soumission à une autorité placée en dehors de la pensée, et qui s'impose à la

science ; disposition d'esprit, bonne et même nécessaire quand il s'agit de l'autorité divine, mais qui n'est plus qu'une stérile servitude et une source de préjugés, quand c'est à l'autorité d'un homme que la pensée s'enchaîne.

La philosophie moderne est une réaction contre l'idée dominante du moyen âge, que la science se transmet et s'accepte plutôt qu'elle ne se fait par le travail libre de la pensée ; c'est un appel de l'autorité extérieure à l'autorité intérieure, indépendante et inaliénable, de nos moyens de connaître. Il suffit de rappeler, pour le faire bien comprendre, que Bacon et Descartes, qui sont regardés à juste titre comme les créateurs de la philosophie moderne, n'ont guère fait autre chose qu'arracher les esprits à l'habitude depuis longtemps contractée de penser d'après autrui, pour les jeter dans la voie de l'observation personnelle et indépendante. Ils ont donné au monde moderne une méthode et des applications de cette méthode ; les applications sont oubliées aujourd'hui, ou se sont transformées ; il n'est resté que la méthode. Cette méthode, c'est, à proprement parler, la philosophie moderne, qui a, comme la philosophie ancienne, un esprit et des écoles où cet esprit est appliqué diversement, bien plus qu'une doctrine généralement adoptée, qui la caractérise.

Ainsi, pour résumer en quelques mots ces considérations générales, la philosophie ancienne aspire à fonder librement, par l'observation et par le raisonnement, la science de Dieu et du monde ; le moyen âge, dont les doctrines religieuses impliquent la soumission à l'autorité, étend à la pensée philosophique cette soumission de l'esprit qu'il fallait restreindre à l'enseignement théologique ; la philosophie moderne revient au principe de la philosophie ancienne.

Il n'est pas inutile pour notre sujet d'observer dès à présent que, comme le moyen âge est allé trop loin dans sa

réaction contre l'indépendance de la pensée, la philosophie moderne a excédé plus d'une fois aussi en réagissant contre le système de l'autorité; et l'un des mérites que nous nous plaçons à relever dans l'école écossaise, dans Thomas Reid particulièrement, c'est d'avoir gardé en ce point une mesure et une modération pleines de sagesse.

Quoi qu'il en soit, l'école écossaise, comme toutes les écoles de philosophie qui se rattachent au mouvement déterminé par Bacon et par Descartes, professe ce principe, qu'il y a une science de l'homme et de tous les êtres, possible par le seul usage des facultés que nous avons reçues du Créateur; que cette science, connue depuis les temps anciens, sous le nom de philosophie, est indépendante et distincte de toute autre; qu'elle a son objet propre, sa méthode pour le déterminer, ses instruments pour le saisir; qu'elle a ses droits aussi, qu'on ne saurait lui disputer, sans renoncer au principe même de la science, au sens commun et à la raison.

Ces principes généraux, qui sont du reste comme le fond de toute philosophie proprement dite, sont communs, disons-nous, à toutes les écoles des temps modernes. Ce que nous signalons dans l'école écossaise comme un mérite particulier, c'est qu'elle les professe et qu'elle les applique dans toute leur étendue, sans doute, mais avec une simplicité et une modération qui leur donnent plus de prix encore, en regard des exagérations auxquelles l'orgueil les a plus d'une fois portés aux dépens de la vérité et de la justice.

La philosophie écossaise appartient donc au mouvement général déterminé dans la science par les réformateurs, ou, si l'on veut, par les fondateurs de la philosophie moderne; elle en accepte le principe; elle a confiance dans l'avenir de la philosophie, malgré les incertitudes et

les erreurs du passé ; elle ne croit pas que l'intelligence humaine soit condamnée pour toujours à des efforts impuissants , et que la vérité soit placée dans une sphère inaccessible ; elle marche au contraire avec courage dans la voie des recherches scientifiques ; mais elle se garde de l'audace irréfléchie , des prétentions exagérées , de l'indépendance présomptueuse. Elle est sage dans ses principes , modeste dans ses développements , réservée dans ses conclusions. C'est là son caractère général le plus saillant , celui qu'il est particulièrement utile de mettre en lumière , celui qu'il faut introduire avant tout autre dans la philosophie , si on veut la préserver des écarts où tend à la jeter l'abus du principe même dont elle procède , le principe de la science constituée en dehors de l'autorité.

Les développements dans lesquels nous allons entrer rendront plus sensibles et le mérite de ce caractère , et la nécessité de l'appliquer à la science.¹

Nous nous proposons de considérer , en premier lieu , la philosophie écossaise dans les circonstances en regard desquelles elle s'est formée ; nous l'examinerons ensuite en elle-même dans sa méthode , dans sa doctrine , dans ses résultats et dans ses tendances.

La philosophie écossaise n'est pas tout entière dans Thomas Reid ; c'est lui , cependant , que nous aurons le plus souvent et à peu près exclusivement en vue dans notre travail. Il est considéré , en effet , par la plupart des historiens de la philosophie , comme le fondateur de l'école , et il en est resté le type le plus vrai , l'expression la plus fidèle , le représentant le plus complet. Avant lui , il y a des essais plus ou moins heureux , des efforts pour ouvrir la voie ; mais les résultats obtenus sont purement transitoires : après lui , nous trouvons des développements et presque des commentaires plutôt que des doctrines nouvelles. Le champ ne s'agrandit pas ; Reid en a touché les

limites; on le parcourt en sens divers, pour en étudier après lui quelques points restés inaperçus, ou superficiellement observés; mais ces travaux supplémentaires ne changent rien au caractère général, ni aux doctrines de la philosophie écossaise. Reid, en la fondant, l'a constituée; elle est restée, et sans doute elle restera ce qu'il l'a faite.

I.

Origine de la philosophie écossaise.

Une école de philosophie n'est pas un fait isolé qui ne tienne à rien dans le passé, et qui se produise sans avoir été précédé par des faits analogues qui le préparent, le contiennent même, et souvent l'annoncent longtemps à l'avance. Et il en est ainsi, du reste, de tous les faits qui composent l'histoire de l'homme, parce que chacune des générations humaines puise au sein de la génération qu'elle remplace, une partie notable des éléments qui constituent sa pensée et son action. Toute école de philosophie a donc nécessairement pour caractère de tenir au passé par quelques idées fondamentales, en même temps qu'elle s'en sépare pour vivre d'une vie propre et développer l'idée qu'elle est plus spécialement appelée à représenter.

C'est dire en d'autres termes que toute école de philosophie a des racines qu'il faut chercher au-dessous du sol où on la voit éclore, racines profondes quelquefois, qu'il importe de suivre dans leur direction générale et dans leurs plus importantes ramifications.

Le sol où la philosophie écossaise a pris racine, c'est la méthode scientifique développée par Bacon dans le *Novum organum*.

La méthode de Bacon est assez connue. Il suffit d'en rappeler en peu de mots le principe général et la tendance. L'erreur la plus fâcheuse du moyen âge, c'est d'avoir fait prévaloir, en philosophie, la dialectique sur l'observation des faits; l'étude des relations de nos idées entre elles, de nos jugements entre eux, des idées et des jugements avec les termes qui les expriment, sur l'étude des réalités que nos idées représentent et que nos jugements affirment. La dialectique est un excellent exercice pour apprendre à distinguer, à analyser, à définir, à classer les idées; mais concentrer l'intelligence dans ce champ des pures conceptions, sans travailler à l'enrichir par les données fécondes de l'expérience, c'est la condamner à s'épuiser dans un travail stérile, comme ferait l'être vivant qui se nourrirait de lui-même, au lieu de prendre hors de lui les éléments qu'il a besoin de s'assimiler pour se réparer et pour grandir.

Bacon proclama le besoin d'une science nouvelle, d'une science fondée sur l'observation attentive des faits, et sur les données d'une sage expérience. Sa méthode est restée son titre de gloire; elle peut suffire à sa renommée. Il fut beaucoup moins heureux dans l'application. C'est, le plus souvent, le sort des inventeurs et de ceux qui donnent la première impulsion. Leur génie s'épuise à trouver la mine féconde où d'autres viendront après eux recueillir l'or pur qu'ils n'ont su extraire que mêlé à des éléments grossiers.

Bacon a tiré peu de chose de sa méthode; mais sa méthode a renouvelé la science qui dépérissait dans le cercle stérile où on l'avait enfermée. Cette méthode consiste principalement en deux points : observer et induire.

Observer les faits, les constater, s'assurer qu'ils sont réels; les décomposer quand ils sont complexes, et c'est le cas le plus fréquent; pour cela, employer l'analyse, qui descend jusqu'aux éléments, les sépare, les compte et les

pèse, pour ainsi dire, les considère en eux-mêmes et dans leurs rapports de juxtaposition, de génération, d'influence mutuelle; et, après l'analyse, reconstruire le tout primitif par la synthèse, remettre en place chaque élément, sans que les rapports constatés soient troublés, dérangés ou détruits : telle est la première opération de la méthode recommandée par Bacon.

L'observation, du reste, n'attend pas que la nature se livre; elle va au-devant d'elle par l'expérimentation; elle fait naître, elle prolonge, elle multiplie, elle pousse à bout, elle varie en mille manières l'expérience, qui, d'elle-même, ne viendrait à l'observateur que rarement, que transitoirement, que superficiellement.

L'observation et l'expérimentation, telles sont donc les conditions fondamentales de la science. La science à faire, c'est tout un monde à conquérir; mais le courage et la patience suffisent à cette conquête.

Toutefois il ne suffit pas d'observer, d'analyser, d'expérimenter. Considérés en eux-mêmes et dans leur isolement, les phénomènes le mieux connus sont des matériaux pour la science; mais la connaissance des phénomènes n'est pas la science. Il faut qu'une autre opération de l'esprit vienne construire avec ces éléments isolés, étrangers quelquefois les uns aux autres, un édifice régulier, dont le plan et la destination soient manifestes. Il faut s'élever, autant que le permet notre faiblesse, à comprendre la pensée supérieure qui a conçu toutes ces choses, qui les a réalisées, qui les conserve, les gouverne et les conduit à la fin qu'elle a en vue. C'est par l'induction que nous nous élevons ainsi au-dessus des phénomènes. L'induction nous livre ce qu'il y a de stable et de permanent dans l'incessante variété des phénomènes; elle nous donne la loi de chaque fait, la loi de chaque ensemble, la loi générale après la loi particulière, la loi universelle après la loi gé-

nérale, et nous élève ainsi graduellement à la conception entière du système. Le monde de l'expérience nous révèle par là toutes ses merveilles ; et de cette hauteur où notre intelligence peut s'associer en quelque mesure à l'intelligence divine, nous contemplons les détails et l'ensemble dans l'harmonie de leurs rapports.

Voilà ce que Bacon a montré, non pas le premier, comme on l'a dit quelquefois, mais ce qu'il a renouvelé à propos, en temps utile, avec une parfaite intelligence des besoins de son époque, au moment où les esprits étaient prêts à le comprendre, parce que la fausse science était décréditée, et qu'on attendait, avec une juste impatience, un renouvellement et une meilleure direction.

La méthode de Bacon a produit ces deux effets : elle a renouvelé la science, en lui donnant une séve et une vigueur qu'elle n'avait pas, et qu'elle ne pouvait puiser dans ses habitudes de soumission implicite au passé ; elle a donné aux esprits une meilleure direction, en les ramenant aux faits qui sont la seule base raisonnable et solide de la science.

Toutes les sciences en ont profité, non pas également, non pas en même temps ; un tel succès n'est pas de ce monde où les meilleures choses ont peine à se faire accepter, où les idées les plus exactes et les plus fécondes ne sont accueillies avec faveur que par le petit nombre, ne sont surtout appliquées judicieusement que par les intelligences d'élite. Bacon avait surtout appliqué sa méthode aux sciences physiques ; il ne reste de ses essais en ce genre qu'une renommée médiocre ou pire encore. Mais le génie de Newton en a tiré des merveilles, et depuis le moment où l'exemple qu'il a donné a été sérieusement suivi, la science du monde des corps n'a cessé de grandir, de se perfectionner, et de donner à l'homme une plus haute idée tout à la fois de l'intelligence infinie qui a créé

le monde, et de l'intelligence finie qui comprend les merveilles de la création.

L'Angleterre compte Bacon et Newton parmi ses plus illustres enfants ; elle place Locke au nombre de ses philosophes les plus renommés. Locke a essayé d'appliquer à l'étude de l'âme humaine la méthode de Bacon. Son livre sur l'*Entendement humain* est assez connu pour qu'il suffise d'en rappeler quelques résultats généraux, ceux qui se rapportent plus directement à l'objet qui nous occupe. Locke s'est proposé d'étudier par l'observation les faits qui se produisent dans l'entendement humain, et d'en induire, avec les lois de la pensée, la nature de la substance pensante. Il est reçu communément en France depuis les premiers travaux de l'école spiritualiste, qui s'est nommée l'école éclectique, qu'il a échoué dans son entreprise. La méthode de Bacon a failli entre ses mains ; il n'a su ni l'appliquer avec fermeté, ni en saisir le véritable esprit, ennemi avant tout de l'hypothèse et des solutions prématurées et hasardées. Il a mal observé, mal expliqué, mal classé beaucoup de phénomènes de l'entendement. Il en est résulté une fausse théorie de l'intelligence : une négation directe ou indirecte de quelques-uns des faits les plus importants de la pensée ; une tendance fâcheuse aux idées étroites et incomplètes qui mènent au matérialisme.

Nos idées se partagent en deux grandes classes, et se ramènent à deux origines, l'expérience et la raison ; l'expérience qui nous donne les faits, la raison qui ajoute aux faits les conceptions par lesquelles les faits nous deviennent intelligibles. Locke retranche d'un seul coup les conceptions rationnelles ; la connaissance, comme il l'explique, est tout entière dans la sensation et dans la réflexion : dans la sensation, par laquelle nous percevons les phénomènes sensibles ; dans la réflexion, par laquelle nous per-

cevons les faits de la pensée. Il y a des idées qui ne sont contenues ni dans la sensation ni dans la réflexion, l'idée de cause et l'idée de substance, par exemple; Locke s'efforce de les y faire rentrer. Il emploie à cette entreprise tout ce qu'il a de ressources dans l'esprit et de subtilité dans le langage; il se fait illusion à lui-même et aux autres. Mais l'illusion ne saurait durer longtemps. Sa théorie est fautive par insuffisance; il a mutilé la faculté de connaître; il lui a ôté la moitié de sa puissance, et ne lui a laissé aucun moyen de faire la science, pour laquelle l'expérience ne peut rien sans la raison.

Hâtons-nous d'arriver aux conséquences de cette doctrine. Elle se partage en plusieurs directions, dont quelques-unes sont diamétralement opposées. On l'a remarqué plusieurs fois, cette doctrine qui sacrifie la raison à l'expérience et qui met la pensée dans la sensation, pouvait engendrer tout à la fois la négation de la substance spirituelle, qui ne saurait être saisie par l'expérience; la négation de la substance matérielle, que la sensation n'atteint ni ne suppose; la négation de toute substance, l'idée même de substance n'étant comprise ni dans la sensation ni dans la réflexion, et pouvant être regardée comme un caprice de la pensée, comme une imagination sans réalité, comme une chimère qu'il faut bannir de l'intelligence. Ces trois conséquences se sont produites. Locke est à la fois la source et la cause responsable du matérialisme qui a régné en France dans la seconde moitié du siècle dernier, de l'idéalisme auquel s'est attaché le nom de Berkeley, du scepticisme que Hume a rendu célèbre en Angleterre.

¶ La méthode de Bacon, telle que Locke l'avait conçue et appliquée, avait d'ailleurs laissé subsister plus d'une hypothèse gratuite, plus d'un fantôme créé par l'imagination,

et dont l'admission dans la science ne pouvait manquer d'y maintenir de graves erreurs, et d'y produire de fâcheuses conséquences. Parmi ces hypothèses, ennemies de la science, il en est une qui joue dans la philosophie de Th. Reid un rôle trop étendu pour que nous n'en fassions pas mention d'une manière toute particulière; c'est l'hypothèse des *idées intermédiaires*.

L'esprit humain, que presse incessamment le désir de connaître, ne se contente pas d'observer les faits et d'en induire les lois pour en construire le système; il se pose souvent, à la vue des faits que lui livre l'observation, des questions ambitieuses qu'il résout par des *hypothèses*. Il importe d'insister quelque peu sur cette tendance de notre esprit à sortir ainsi des limites de la science.

L'homme en vertu de sa nature intelligente aspire à connaître; mais les aspirations de l'intelligence vont souvent au delà du terme où s'arrête la portée de nos facultés. Il en est de même en tout le reste; nos désirs sont sans bornes, notre puissance rencontre partout des limites. Il en résulte, pour nous restreindre au domaine de l'intelligence, deux natures de science bien distinctes : une science plus timide, plus modeste, qui mesure davantage ses prétentions à l'infirmité de notre puissance de connaître, qui, sans se laisser aller aux incertitudes et aux négations décourageantes du scepticisme, se tient prudemment dans la région moyenne d'un dogmatisme plein de réserves; et une autre science, plus hardie, plus impatiente, amie des hypothèses, qui se met sans frein, ni mesure, à la suite de la curiosité, qui s'attaque aux problèmes insolubles, et dont les tentatives imprudentes n'aboutissent le plus souvent qu'à provoquer des réactions exagérées, qu'à donner une sorte de gain de cause, ou du moins une occasion de triomphe au scepticisme ou à l'indifférence.

Sans doute il est dans la nature de l'homme de tendre toujours à une science plus parfaite. Loin de nous de condamner ce désir ardent de connaître qui constitue l'un des plus nobles attributs de l'intelligence créée. Ce que nous voulons faire comprendre, c'est que l'emploi de nos facultés a ses règles et sa sagesse, condition d'un travail utile; et que la science se perd et s'épuise quand elle oublie cette sagesse et ces règles. Ces réflexions ne peuvent manquer de se présenter à la pensée quand on lit les écrits des philosophes écossais, représentants fidèles et amis intelligents de cette science modeste et sage que nous opposons à la science ambitieuse et trop élevée dans ses prétentions. Nous caractériserons bientôt en termes plus précis, et nous développerons avec étendue l'idée que les Écossais se sont faite de la science. Il suffit en ce moment de la ramener à cette simple formule qui nous paraît en représenter fidèlement l'esprit : elle fait profession d'admettre les faits et de rejeter les hypothèses.

La science a eu rarement, si jamais elle a eu cette sagesse. Nous la trouvons le plus souvent encombrée d'hypothèses qui cachent ou défigurent les faits, quand elles ne vont pas jusqu'à les remplacer. De là le discrédit où la philosophie a perdu plus d'une fois l'estime qui s'attache naturellement à son nom; de là surtout les reproches adressés tant de fois à celles des sciences philosophiques où les hypothèses et les systèmes ont obtenu le plus de crédit, à la métaphysique particulièrement, dont on a eu trop souvent l'occasion et le droit d'accuser les égarements.

Parmi les hypothèses qui se sont attachées et pour ainsi dire incorporées aux faits, de manière à devenir comme un élément de la science, et à se transmettre avec elle pendant une longue suite de générations, il n'en est pas qui ait été plus universellement et plus longtemps en fa-

veur que l'hypothèse des *idées intermédiaires*. On désigne sous ce nom la supposition par laquelle on a tenté d'expliquer comment l'âme se trouve mise en rapport avec le monde des corps dans le phénomène de la perception sensible. Nous percevons par les sens des phénomènes que nous croyons réels hors de nous ; mais notre âme, qu'on la suppose matérielle ou qu'on la croie spirituelle, ne saurait avoir de communication directe avec l'extérieur. Si elle est matérielle, comme le pensait Démocrite, à qui l'on attribue d'avoir introduit le premier dans la science l'hypothèse des idées intermédiaires, retirée qu'elle est sous l'enveloppe grossière qui la captive, comment pourrait-elle percevoir ce qui se passe au dehors, à moins que des images sensibles, εἶδη, εἰδωλα, sortes de représentations abrégées des êtres extérieurs, ne viennent par les sens, comme par autant de canaux, se mettre en contact avec elle dans le cerveau où elle réside ? Tels sont le premier essai et la première forme d'une hypothèse qui va traverser les siècles, en se modifiant de bien des manières, il est vrai, mais que les philosophes écossais trouveront encore en possession de l'autorité souveraine dont jouissent les principes. Les philosophes spiritualistes l'ont acceptée, comme les matérialistes, atomistes ou autres, mais en la modifiant selon les nécessités du point de vue. Ils placent ces images tantôt dans l'âme elle-même, tantôt hors de l'âme ; ils les supposent, chacun selon ses vues, matérielles ou spirituelles, ou même d'une nature mixte, afin de rendre plus acceptable leur rôle d'idées intermédiaires. Mais au milieu de ces divergences, tous conviennent en un point essentiel : c'est que, dans l'acte de perception, il y a trois éléments ; l'esprit qui perçoit, l'objet qui est perçu, et entre ces deux termes un *moyen*, quel qu'il soit et où qu'on doive le placer, par lequel se fait la communication du sujet avec l'objet. Cette doctrine survit à l'introduction

de la méthode de Bacon dans la science. On la trouve dans Locke, peu rigoureuse, il est vrai, sans forme arrêtée, sans expression nette et précise qui la détermine; mais elle est partout, dans ses écrits, accueillie avec faveur, acceptée sans discussion, appliquée comme un principe légitime.

C'est cette doctrine qui a produit l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume.

Berkeley part des principes que Locke a fait prévaloir en Angleterre, sur l'origine et les conditions des faits intellectuels : toutes nos idées viennent de deux sources, la sensation et la réflexion; et dans la sensation nous percevons, non pas le monde sensible directement et en lui-même, mais seulement les images ou représentations qui sont en nous. Ces principes posés, cette doctrine acceptée, la réalité du monde extérieur devient un problème insoluble. Existe-t-il, ou n'est-il qu'une création fantastique de notre imagination? Nous ne saurions résoudre cette question. Qu'en savons-nous, en effet? et comment pourrions-nous affirmer quelque chose à cet égard? Nous ne savons qu'une seule chose : nous savons que nous sommes et qu'il y a en nous des idées ou images de ce que nous appelons le monde sensible; mais la présence de ces images en nous n'implique ni leur réalité distincte de nous, ni la réalité d'un objet semblable à elles, qu'elles seraient destinées à représenter. Il n'y a donc aucune raison d'admettre une autre réalité que celle de la substance pensante, en qui se produisent les idées.

Cette façon de raisonner est inattaquable, le principe une fois admis. Il est vrai que le sens commun repousse la conclusion à laquelle Berkeley se trouve amené par la logique; mais qui oserait s'en prendre à la logique, et comment ne pas accepter ce qu'elle impose avec tant de rigueur?

Mais voici un logicien plus sévère encore, qui a mieux compris le principe, qui en a surtout mesuré d'un regard plus ferme l'étendue tout entière. C'est Hume, le créateur de cette doctrine singulière qu'on a désignée sous le nom de *nihilisme*. Hume, fidèle à la théorie de Locke dont il admet implicitement tous les principes, ne voit, non plus que Berkeley, aucune raison d'admettre l'existence des corps; mais il ne voit pas davantage la nécessité d'admettre l'existence des esprits.

Les esprits, en effet, s'ils existaient, seraient des substances; mais il n'y a pas de substances, car il n'y a de réalités que celles qui sont perçues par la sensation ou par la réflexion; or la sensation et la réflexion nous font connaître des réalités purement phénoménales; il n'y a donc que des phénomènes, que des idées qui passent et se succèdent, mais point de centre réel où elles résident, point de lien entre elles dans un sujet commun, point de nature identique et permanente où elles se produisent. Rien de tout cela, en effet, ne saurait être perçu ni par la sensation, ni par la réflexion. Qu'est-ce donc que la substance dont nous trouvons en nous l'idée? C'est la collection des phénomènes. Hume nie les causes comme les substances, et il répondra dans le même sens à la question: Qu'est-ce donc que la cause? C'est la succession ou la juxtaposition des phénomènes; rien de plus.

Nous voilà transportés dans un monde bien étrange; et nous y sommes en vertu de la logique, et plus le logicien est sévère dans ses déductions, plus il se rencontre d'opposition entre ses conclusions et le sens commun, qui restera cependant, en dépit de la science, la règle et le modérateur du genre humain. Thomas Reid viendra bientôt le rétablir dans ses droits outragés; et ce sera là sa gloire la plus solide d'avoir repoussé et fait évanouir à tout jamais les fantômes jetés dans les intelligences par les

chimériques théories dont Locke est la cause première.

Voilà donc ce qu'a produit la méthode de Bacon ; voilà où vient aboutir cette *grande restauration de la science*, et ces efforts d'un homme de génie pour mettre les esprits dans une voie meilleure. Est-ce donc peine perdue que ce travail auquel il attachait tant de prix ? Est-ce là tout ce qui doit sortir de ces veilles prolongées, de ces méditations solitaires, de ces luttes contre les préjugés en faveur, de ces espérances flatteuses, de ces vœux ardents pour un meilleur avenir ? Non ; ce philosophe patient qui a défriché le champ de la science à la sueur de son front, ne le laissera pas stérile. Les premiers fruits qu'on y recueillera seront amers et sauvages ; mais un jour viendra où des fruits précieux y mûriront sous de meilleures influences.

Le règne de ce qui est faux amène, en se prolongeant, des excès dans l'erreur ; or, les excès tuent les causes qui les produisent. La doctrine de Locke devait périr dans les excès de Hume et de Berkeley. D'ailleurs elle avait produit d'autres mauvais fruits encore, ou du moins, on la rendit responsable de la licence des opinions qui se produisirent alors en Angleterre. « Les écrits des Tindal, « des Collins, des Mandeville, des Dodwell, venaient de « paraître coup sur coup ; tous étaient dirigés contre les « dogmes religieux les plus respectables ; le public s' alarma « de ces symptômes d'irrégion et d'immoralité ; on s'en « prit à Locke, et on lui reprocha d'en être la première « cause ¹. » Il en était coupable, en effet, sinon en ce sens qu'il admit les mauvaises conséquences de ses doctrines, du moins, parce qu'il devait les prévoir.

Quoi qu'il en soit, nous touchons à l'origine de l'école écossaise. Elle est avant tout une protestation et une réac-

¹ V. Cousin, *Philosophie écossaise*. 1^{re} leçon, p. 6.

tion contre la doctrine de Locke et les systèmes qui en sont la conséquence ; il était nécessaire de faire connaître en peu de mots les circonstances philosophiques au milieu desquelles elle s'est produite. Les esprits en étaient là quand ses travaux commencèrent. Bacon avait donné l'impulsion ; les sciences physiques en avaient profité ; Newton les avait agrandies et enrichies par d'immortelles conquêtes. Locke avait essayé d'appliquer aux sciences philosophiques la méthode en faveur ; il l'avait fait avec bonheur dans certains détails ; mais sa marche incertaine , sans dessein arrêté , sans vue d'ensemble qui dominât son esprit , sans lien qui rattachât ses idées à un centre , ne l'avait conduit qu'à une science provisoire ; de graves erreurs lui étaient même échappées , et la nouvelle philosophie était allée se perdre dans les rêveries de l'idéalisme , dans les paradoxes plus étranges encore du nihilisme , ou bien , ce qui était plus grave , dans les doctrines immorales et irréligieuses des libres penseurs.

L'Écosse , cependant , avait conservé , au milieu de ses dissensions politiques et religieuses , les vieilles traditions et les vieilles mœurs qui avaient fait sa gloire et qui la préparaient à réagir contre les mauvaises doctrines de l'Angleterre. Ce fut vers le commencement du dix-huitième siècle que cette réaction commença de se produire.

Jusqu'à-là , en Angleterre et ailleurs , la philosophie avait été cultivée pour elle-même , d'une manière indépendante et en quelque sorte dans la vie privée , plutôt qu'en vue d'un enseignement public , offert à tous ceux qui voudraient l'entendre et le contrôler après l'avoir entendu. Bacon , Locke , Berkeley , Hume et bien d'autres , n'avaient enseigné la philosophie que dans des livres ; ils n'avaient écrit que pour se satisfaire eux-mêmes , qu'à la suite de circonstances d'une importance souvent fort restreinte ;

que dans le but ou pour le service d'une polémique, jamais en vue d'une exposition de doctrine suivie, régulière et embrassant l'ensemble de quelques-unes des grandes questions de la science; jamais pour remplir envers le public un devoir attaché à leur position. L'école écossaise se présente, dans l'histoire de la philosophie moderne, avec ce caractère spécial, qu'elle s'est formée dans les universités; que presque tous ses représentants sont des professeurs; que leur enseignement écrit est le résultat de leurs leçons orales, longtemps méditées, répétées plusieurs fois, éprouvées par la réflexion, reprises pendant plusieurs années en face d'un public sérieux et attentif, qui a dû exercer sur les professeurs l'heureuse influence que le bon sens d'un auditoire exerce toujours sur celui qui parle en public avec calme et impartialité de choses graves par elles-mêmes. Nous tirerons plus tard, de cette remarque, des conséquences qu'il est facile de prévoir. Nous n'en voulons conclure rien autre chose pour le présent, si ce n'est que la philosophie écossaise, fruit d'un enseignement sérieux et réfléchi, a une tout autre portée que celle qui s'était produite en Angleterre depuis Bacon, sous l'inspiration d'une pensée privée, libre de toute responsabilité.

Nous venons de rappeler les circonstances scientifiques et sociales au sein desquelles la philosophie écossaise a pris naissance; il est temps de la voir à l'œuvre et d'étudier ses doctrines.

II.

Exposition et critique de la philosophie écossaise.

Le plus ancien des philosophes écossais, celui dans les leçons duquel se rencontre le premier essai de réaction contre la doctrine de Locke, est Francis Hutcheson, qui

occupa, dans l'université de Glasgow, la chaire de philosophie morale de 1729 à 1747. Il n'admet pas que toutes nos idées viennent de la sensation ou de la réflexion. L'étude attentive des faits de l'intelligence lui révèle, en effet, plusieurs idées importantes qui ne sauraient être ramenées ni à l'une ni à l'autre de ces deux origines; celle du *beau* et celle du *bien*, par exemple. Il s'efforce donc de leur trouver une autre cause, de les faire dériver d'un autre principe qui puisse rendre compte de leur présence dans l'âme, et il est conduit à la théorie du *sens du beau* et du *sens du bien*. Il est inutile de discuter longuement la valeur de cette théorie, admissible à certains égards, mais qui n'apparaît, dans Hutcheson, et même dans Reid et dans Dugald Stewart, que sous une forme assez indélicate, et mêlée à des explications qui lui ôtent une partie de ce qu'elle peut avoir de vrai et d'exact. Nous nous contenterons de faire remarquer qu'avec cette théorie un pas vient d'être fait en dehors du cercle inflexible dans lequel Locke avait enfermé la connaissance. Il y a en nous d'autres facultés originelles que celles auxquelles nous devons la sensation et la réflexion; il faut, pour expliquer les faits intellectuels de notre nature, d'autres principes que les sens extérieurs et la conscience; il faut ce que nous appelons la *raison*; ce que le professeur de Glasgow appelle les *sens intérieurs* ou les *sens réfléchis*. De ce moment nous voilà libres du joug de l'empirisme; une vaste perspective s'ouvre devant nous; l'âme nous apparaît plus grande, plus noble, plus indépendante. Mais la doctrine, si elle est vraie en soi, dans l'idée qui la constitue, est vague et inexacte dans les termes qui l'énoncent. Quand on parle de *sens*, l'esprit ne saurait entendre que ces deux choses: une faculté d'observer des phénomènes d'un certain ordre; et, le plus souvent, dans l'âme, à la suite de l'observation, une impression agréable ou désagréable. Et

tel est, en effet, le point de vue où se place Hutcheson. Il n'est question, pour lui, ni de l'idée pure du bien, ni de l'idée pure du beau ; il ne s'élève point à la conception rationnelle, invariable et absolue, qui constitue en nous ces idées supérieures, à l'aide desquelles nous jugeons, en les dominant, les phénomènes que l'expérience nous présente. Et même, le sens se réduit, pour lui, à une faculté de sentir ; il semble en exclure la connaissance et le jugement qui précèdent nécessairement le sentiment du beau et du bien, nul objet bon ou beau ne pouvant plaire à la sensibilité qu'après avoir été vu et jugé par l'intelligence. La théorie du sens moral et du sens esthétique est donc bien imparfaite dans Hutcheson ; mais elle implique, dès le début, un principe fécond en vérités précieuses, le principe qui admet dans l'âme une autre origine de nos idées que la sensation et la réflexion : par là, elle sépare définitivement et profondément l'école de Locke de l'école écossaise ; l'empirisme, avec ses vues fausses et étroites, de la philosophie rationnelle, qui, restituant à l'intelligence toutes ses facultés, en donne la véritable théorie, et appuie sur elle une science irréprochable.

Hutcheson a fondé l'école écossaise, non pas en ce sens qu'il lui ait imposé ou légué ses vues particulières, mais parce qu'il lui a donné son esprit d'opposition et de réaction contre les doctrines qui jouissaient, en ce temps-là, en Angleterre, de l'autorité la plus générale et la plus étendue. Car, il faut insister sur ce point, l'école écossaise est, avant tout, une école de réaction et d'opposition, une école critique, qui fait, au nom du sens commun, la guerre à une science fausse, aux mains de laquelle la logique était devenue une arme pernicieuse.

Quant aux vues personnelles de Hutcheson, elles tiennent quelque place dans l'histoire de la philosophie, plutôt qu'elles ne sont restées dans la science. Il en est de

même de la théorie morale d'Adam Smith, qui enseigna avec succès la philosophie morale à Glasgow, de 1751 à 1763, peu d'années après la mort de Hutcheson. Smith est plus connu en France par ses travaux sur l'économie politique que par sa philosophie. Cependant sa *théorie des sentiments moraux* ayant été traduite en français à la fin du dernier siècle, les vues particulières qu'il a développées dans cet ouvrage ont eu parmi nous quelque retentissement. On sait généralement qu'il fonde la théorie morale sur le fait de la *sympathie*; c'est-à-dire qu'il donne pour base au jugement que nous portons sur les actions des autres et sur les nôtres propres, le sentiment agréable ou désagréable que ces actions nous font éprouver pour l'agent dont elles procèdent. Le grave défaut de cette théorie, c'est de donner pour base à l'appréciation morale un fait de sensibilité, variable et capricieux de sa nature, au lieu du jugement invariable et absolu de la raison; c'est aussi de ne voir dans le phénomène de l'appréciation morale qu'un des éléments qui le constituent, l'élément de sensibilité, et d'en retrancher l'élément intellectuel, celui des deux qui lui donne son véritable caractère.

Mais Smith et Hutcheson ne sont pas les vrais représentants de l'école écossaise. Le philosophe à qui ce titre convient dans toute son étendue, c'est Thomas Reid. « On peut, dit M. Cousin, regarder Reid comme le chef véritable de l'école écossaise. Hutcheson l'avait fondée; Reid l'a définitivement établie. Il lui a donné, d'abord, cette sage méthode d'observation qui tient l'esprit en garde contre le danger des hypothèses, et qui, si elle n'achève pas la science, la commence au moins d'une manière sûre et profitable. Ensuite, c'est lui qui, le premier, en Écosse, a présenté dans ses leçons et dans ses ouvrages un corps de doctrines psychologiques assez originales pour qu'on pût les considérer comme nouvelles, assez complètes

« pour que ses disciples n'eussent plus qu'à les modifier et
 « à les développer sur certains points; Hutcheson et Smith
 « s'étaient renfermés presque exclusivement dans la mo-
 « rale, laissant de côté toutes les autres parties de la phi-
 « losophie, ou les traversant avec trop de rapidité; Reid a
 « été le psychologue par excellence de son école. Enfin il
 « a contribué plus que personne à la faire reconnaître pour
 « une école spéciale, au moyen des discussions qu'il a sou-
 « tenues contre les philosophes anciens et contre ceux de
 « son temps¹. »

Teis sont, en effet, les titres de Thomas Reid à la recom-
 mandation de tous ceux qui s'occupent de philosophie, sa-
 gement et sérieusement; tels sont les divers points de vue
 sous lesquels nous allons successivement le considérer : la
 méthode, la polémique, la doctrine dans ses détails les
 plus saillants et dans son esprit général.

I. L'esprit humain débute par l'affirmation; l'affirma-
 tion produit la science, philosophique ou autre; la science,
 lorsqu'elle est faite, cherche à se rendre compte des pro-
 cédés que l'esprit a employés pour arriver au terme de ses
 efforts. L'ensemble de ces procédés, c'est la méthode scien-
 tifique, qui ne saurait être étudiée en elle-même qu'après
 avoir été pratiquée; comme toute théorie, dans les arts,
 n'arrive à se dégager et à se formuler qu'après une appli-
 cation déjà ancienne, et des productions déjà nom-
 breuses. C'est que l'intelligence, dans la science comme
 dans l'art, n'est d'abord guidée que par la nature, et
 par une sorte d'instinct dont elle ne connaît encore ni
 la portée, ni le véritable caractère. L'œuvre cependant ré-
 vèle le procédé comme l'effet révèle la cause. L'intelli-
 gence, après avoir essayé de faire la science, ne tarde pas
 à revenir sur elle-même pour s'interroger sur la méthode

¹ *Philosophie écossaise.* 9^e leçon, p. 84.

qu'elle a employée ; de là, aux différentes époques de l'histoire de l'intelligence, lorsqu'on s'est aperçu que la science n'est pas définitive, qu'elle n'est pas exempte d'erreurs, qu'elle a besoin d'être revisée, amendée, étendue, ce retour de la pensée sur elle-même, cet effort pour remonter vers le point de départ, pour signaler la route suivie, les écarts qui ont eu lieu, les points précis où la bonne direction a été abandonnée ; de là ces réactions qui ramènent l'esprit aux premiers commencements et lui prescrivent une méthode nouvelle, qu'elles proclament d'avance plus salutaire et plus vraie.

Tel est, ce nous semble, un des points de vue les plus généraux de l'histoire de la philosophie ; c'est l'histoire des méthodes employées par l'esprit humain, méthodes plus ou moins heureuses, plus ou moins fécondes, qui conduisent à des résultats plus ou moins définitifs, plus ou moins mélangés d'erreurs ou de vérités, mais qui toutes contiennent une certaine science qui en sortira logiquement avec le temps, qui les représentera comme l'effet représente la cause, comme la conséquence représente le principe.

Et c'est là peut-être le véritable fondement des divisions naturelles dans l'histoire de la philosophie. Chaque tendance générale s'y manifeste à la suite d'une méthode proclamée d'avance, ou du moins qui se retrouve aisément par le travail de la réflexion, quand les principes ont amené la suite de leurs conséquences naturelles. Et il en est des écoles comme des grandes époques : elles ne diffèrent que par la méthode. Déterminer la méthode qu'une école a préférée, et l'application qu'elle en a faite, c'est donc lui assigner son caractère propre et sa place dans le mouvement de l'esprit humain.

La méthode de l'école écossaise, nous l'avons déjà dit, c'est la méthode de Bacon ; c'est la méthode dont Locke n'a pas su faire usage avec l'intelligence et la fermeté qui

en auraient assuré le succès. Or, la méthode de Bacon, c'est la méthode d'observation, c'est-à-dire la méthode qui cherche le principe de la science dans les faits patiemment étudiés, constatés avec un soin minutieux, analysés avec une lente et persévérante attention, ramenés à leur unité par la synthèse, poursuivis dans toute la série de leurs transformations et de leurs variétés par l'expérimentation, élevés à leurs rapports constants et généraux, c'est-à-dire à leurs lois, par l'induction.

C'est cette méthode que Reid a constamment appliquée, et il est impossible de nier qu'il ne l'ait fait avec un rare bonheur et une grande habileté.

Il ne s'est pas contenté, d'ailleurs, d'appliquer cette méthode avec succès, il en a donné la théorie et posé les principes dans les prolégomènes qu'il a placés en tête des *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*.

Il insiste avant tout sur la nécessité d'éviter les hypothèses et de se défier des analogies ¹. C'est la partie négative de sa théorie de la méthode.

L'hypothèse explique les phénomènes par des conjectures; la méthode qui l'emploie devine plutôt qu'elle n'observe; trop souvent elle perd de vue les faits pour se créer des chimères; ou du moins elle mêle le faux au vrai; et la science qu'elle produit ne représente la réalité de la nature qu'altérée par les vains fantômes de l'imagination. « Le monde, dit Thomas Reid, a été si longtemps égaré par
« les hypothèses, qu'il est de la dernière importance pour
« quiconque entreprend de faire quelques progrès dans la
« science, de les traiter avec tout le mépris que peut mériter
« la vaine et chimérique prétention de pénétrer dans les
« mystères de la nature par la seule force de l'esprit hu-
« main.... Posons donc comme pierre fondamentale de nos

¹ Essai I, ch. III et IV. (1^{re} série.)

« recherches sur la constitution de l'esprit humain et sur ses opérations, qu'on ne doit aucune confiance aux conjectures et aux hypothèses des philosophes, quelque anciennes et quelque généralement reçues qu'elles puissent être. Accoutumons-nous à soumettre toute opinion au contrôle de l'observation et de l'expérience; cela seul est véritablement vrai, qui résulte de faits bien observés et suffisamment attestés. »

Puis, rappelant cette règle donnée par Newton : « On ne doit admettre pour cause des effets naturels que des causes réelles et suffisantes pour expliquer les phénomènes, » il ajoute : « Cette règle est une règle d'or; c'est une pierre de touche infailible pour distinguer en philosophie ce qui est vrai de ce qui est faux ¹. »

Une autre condition de la méthode d'observation, c'est de n'user qu'avec une sage réserve des inductions fondées sur l'analogie. « Il ne faut pas rejeter l'analogie dans tous les cas; elle offre plus ou moins de probabilité, selon que les choses comparées se ressemblent plus ou moins; mais il faut l'employer avec réserve, comme une méthode dont les résultats nes'élèvent jamais au-dessus de la probabilité, et qui est d'autant plus sujette à nous égarer, que nous sommes naturellement enclins à supposer entre les objets comparés plus de similitude qu'ils n'en ont en effet ². »

Roid réproûve en particulier l'abus qu'on a fait trop souvent de l'analogie dans la science de l'esprit humain, et il cite, comme exemple, les conséquences destructives de la liberté, que certains philosophes ont tirées de l'analogie, consacrée d'ailleurs par le langage, entre la volonté sollicitée par des motifs contraires, et une balance

¹ Essai I, ch. III, p. 48 et suiv. (1^{re} série.)

² Essai I, ch. IV, p. 51. (1^{re} série.)

que des poids opposés font incliner à droite ou à gauche.

Sa conclusion est pleine de sagesse. « Ce que je prétends
« conclure de ceci, dit-il, c'est que, dans les recherches
« sur l'esprit et sur ses opérations, il est imprudent de se
« fier aux raisonnements qui ont pour base quelque préten-
« due ressemblance entre l'esprit et la matière, et qu'on ne
« saurait trop se mettre en garde contre les mots et les
« locutions analogiques dont toutes les langues se servent
« pour exprimer les opérations de l'esprit¹. »

Telles sont les précautions que Reid prescrit à quiconque aspire à la science, et qu'il s'impose avant tout à lui-même. Ce ne sont là cependant que des précautions; c'est le côté négatif de la méthode. En voici le côté positif.

« Puisque nous devons rejeter les hypothèses et nous
« défier extrêmement de l'analogie, à quelle source puise-
« rons-nous donc une connaissance exacte de l'esprit et de
« ses facultés? — Je réponds que la principale et la plus
« naturelle de ces sources, est la réflexion, ou l'observation
« attentive des opérations de notre propre esprit². »

Or, cette observation des opérations de l'esprit présente de graves difficultés, surtout si on la compare à l'observation des phénomènes du monde sensible; mais elle n'est pas impossible, et en même temps elle est nécessaire, la philosophie ne pouvant avoir d'autre base solide que l'étude des faits de l'esprit humain.

Reid n'a pas dit cela, peut-être, avec cette rigueur de langage et cette exclusion formelle des autres sciences, comprises ordinairement sous le nom, d'ailleurs si vague, de philosophie: mais il est évident, par tout ce qu'il a écrit, et par le caractère général de son enseignement, que c'est l'étude de l'esprit humain qu'il considère comme

¹ Essai I, ch. IV, p. 54. (1^{re} série.)

² Essai I, ch. V, p. 54. (1^{re} série.)

la base de la philosophie, et peut-être comme la philosophie tout entière. Nous apprécierons tout à l'heure ce qu'il peut y avoir de vrai et de faux dans ce point de vue. Ce qu'il faut admettre, ce que nous admettons, c'est que Reid, et, après lui, tous les philosophes écossais, tendent à concentrer plus ou moins exclusivement la philosophie dans la psychologie. En présence de ce fait s'élève une question souvent débattue, depuis que la philosophie écossaise a pénétré en France dans l'enseignement public, et dans les écrits déjà nombreux, composés sous l'influence de Reid et de ses disciples. La méthode écossaise, au point de vue de la science en général, c'est la méthode d'observation; au point de vue spécial de la philosophie, c'est la méthode psychologique. La méthode psychologique est-elle, en philosophie, une méthode préférable à toute autre? Les philosophes écossais qui l'ont adoptée, à l'exclusion de la méthode ontologique, qui l'ont préconisée et surtout constamment appliquée comme la seule méthode qui puisse conduire à une science certaine et définitive, sont-ils, en cela, plus sages que leurs adversaires? Cette question mérite de nous occuper quelques instants.

Quoique l'objet de la philosophie soit bien loin d'être déterminé clairement dans tous les esprits, on convient généralement que cette science se propose de résoudre les plus importantes des questions qui ont pour objet l'homme, Dieu et le monde sensible, considérés soit en eux-mêmes, soit dans l'harmonie de leurs rapports. Il y a donc, dans toute philosophie, des problèmes cosmologiques, des problèmes théologiques, des problèmes anthropologiques; et tous ces problèmes se présentent sous la forme de questions qu'il faut résoudre au point de vue de leur mutuel enchaînement; et pour les résoudre, il faut les disposer dans un certain ordre qui permette de passer logiquement d'une première solution à une solution ultérieure; de celle-

ci à une autre encore, et ainsi jusqu'au dernier terme où la science peut atteindre. Or, parmi les arrangements divers que l'on peut adopter, quel est le plus favorable au but de la science, le plus sûr pour notre intelligence, le plus conforme à la nature et aux lois de notre esprit? C'est, nous le pensons avec l'école écossaise, celui qui appuie toutes les recherches ultérieures sur la psychologie; celui qui place dans l'homme, au sein de la conscience, le centre et le point de départ de la philosophie. Se connaître, en effet, tel est le but, tel est le terme du travail intellectuel de l'homme. La science ne vaut quelque chose et ne mérite notre estime qu'à cette condition. Or, l'homme ne saurait se connaître qu'en partant de lui-même, vers quelque direction que doive se porter sa pensée.

Sans doute, toute connaissance que l'homme peut avoir de lui-même, implique qu'il connaisse, en même temps que lui-même, le monde sensible dont il est distinct dans l'ensemble des choses finies, et surtout Dieu, l'être infini, sans lequel le fini ne saurait ni exister, ni être conçu par l'intelligence. On peut dire, dans le même sens et aussi exactement, qu'il est impossible de rien connaître de Dieu ou du monde, s'il n'y a déjà dans l'intelligence, à tout le moins, quelques anticipations sur la nature de l'homme, sujet de la connaissance. C'est-à-dire, que tout acte d'intelligence, non pas primitif et spontané, mais réfléchi et ultérieur, comme est celui qui fonde la science, implique la connaissance à quelque degré de l'objet entier de la science, de Dieu, de l'homme et du monde. Il n'est donc pas question d'établir que la philosophie doit commencer par étudier l'homme en l'isolant absolument des autres termes de la science, le monde et Dieu : cela est impraticable, cela ne se fait ni ne se peut faire. Encore une fois, toute intelligence qui essaye la science possède nécessairement au début l'idée de Dieu, l'idée du monde et l'idée

de l'homme ; elle les a d'instinct , par nature , par les lois de sa constitution ; elle les possède impliquées et engagées dans une synthèse obscure, mais féconde, d'où la réflexion a pour but de les dégager. Aucune philosophie n'a voulu, aucune n'a pu vouloir exclure du cadre de ses recherches, ni la cosmologie, ni la théologie, ni l'anthropologie. Mais il est évident qu'il y a un moment où, sur ces trois grands objets de la science, Dieu, l'homme et le monde, l'esprit ne possède encore que de vagues anticipations. Ce moment précède le travail réfléchi par lequel l'intelligence tend à résoudre les problèmes qu'elle se pose en présence de ce qu'elle appelle l'univers. Jusque-là il n'y a point encore de philosophie. La philosophie commence au moment où la réflexion se prend à quelqu'une des questions que ces problèmes soulèvent. Or, ces questions ne pouvant être traitées que successivement, il faut déterminer, avant tout, dans quel ordre il convient de les aborder. C'est ce choix qui constitue la méthode ; c'est ce choix que nous félicitons l'école écossaise d'avoir fait plus habilement et plus heureusement que les philosophies qui placent, au début de la science, l'ontologie ou la cosmologie.

Toute philosophie raisonnable se propose, en effet, de faire connaître à l'homme sa nature, son origine et sa fin : son origine en vue de sa fin, sa nature en vue de sa fin et de son origine. L'ordre naturel, c'est donc qu'il s'interroge lui-même avant d'interroger ce qui lui est extérieur. Il ne s'adressera donc à l'autre terme du rapport dont il est lui-même le premier terme, qu'après avoir tiré de l'observation de sa nature le commencement de la science, pour la compléter plus tard par l'étude du monde, théâtre de son existence, et surtout par l'étude de Dieu, son principe et sa fin, comme il est le principe et la fin de toutes choses. Il débutera donc par la psychologie².

² Nous ne prétendons pas que dans l'enseignement élémentaire on

Ainsi se trouve justifiée la méthode psychologique, la seule qui donne à la psychologie sa place naturelle et son importance légitime, la seule qui soit vraiment et proprement philosophique.

Pourquoi donc la méthode psychologique est-elle, dans l'antiquité, où Socrate la recommande par ses leçons et par son exemple, aussi bien que dans les temps modernes, où Descartes la remet en honneur, une découverte ou du moins un progrès qui se fait attendre, et comme une conquête par laquelle la science inaugure une ère nouvelle? Pourquoi les philosophes écossais, qui l'ont appliquée avec plus de rigueur que leurs devanciers, sont-ils regardés comme ayant pour ainsi dire fondé de nouveau la science?

Il importe de répondre à cette question, dont la solution confirmera, loin de les affaiblir, les conclusions que nous venons d'énoncer.

Il y a, dans l'esprit humain, un besoin naturel et impérieux de connaissance; c'est là l'origine de la science. Mais, au début, sur quel objet se portera cette avidité de connaître? L'intelligence se repliera-t-elle sur elle-même pour s'étudier, d'une manière approfondie et définitive, avant de porter son regard sur le monde qui l'entoure? Non; elle commencera par se supposer ce qu'elle est en effet, une puissance légitime, douée de facultés merveilleuses, dont elle sera pressée de jouir, qu'elle se hâtera d'appliquer, sans prendre le temps de les analyser et de les contrôler, parce qu'elle a conscience de leur valeur, et qu'elle les croit irrésistiblement dignes de sa confiance. Il y a, sans doute, à toutes les époques de la philosophie, même à celles où elle paraît empreinte le plus profondément du

ne puisse absolument placer la logique au début des études philosophiques. Nous remarquerons toutefois que Bossuet, dans son plan de philosophie pour l'éducation du Dauphin, ne met la logique qu'après la psychologie. (Voyez la *lettre au pape Innocent XI.*)

caractère de science objective, et où la méthode semble exclusivement ontologique, il y a une science et une méthode psychologiques purement instinctives et implicites, il est vrai, mais réelles, qui précèdent et dominent toutes les opérations de l'intelligence. Mais, au premier moment, l'esprit traverse, sans s'y arrêter, cette sphère, qui est la sienne, et il va tout droit à l'extérieur, et il se porte, du premier effort, jusqu'aux extrêmes limites de la connaissance. Puis, avec le temps, il revient sur ce qu'il avait traversé rapidement au début. La science, tout en restant objective, resserre peu à peu le cercle où elle se meut; elle se rapproche graduellement de la sphère la plus voisine de l'âme; elle recherche non plus les causes, mais les effets; non plus la nature, inaccessible à beaucoup d'égards, de la substance, matérielle ou spirituelle, finie ou infinie, mais les phénomènes, bien plus clairs, bien plus déterminés dans leur manifestation. Puis encore, par un dernier effort, elle abandonne l'objet extérieur, pour concentrer ses études sur le sujet lui-même de la connaissance; sur les effets et les phénomènes de la pensée; sur le monde interne, qu'elle avait délaissé pour le monde extérieur. C'est alors qu'apparaît la science subjective, la psychologie, avec la méthode qui lui est propre.

Or, il peut arriver que la science, dans la période où elle est plus proprement *objective*, tende à exclure la psychologie, à se contenter, du moins, de cette psychologie instinctive et implicite, dont nous parlions tout à l'heure; et c'est, en effet, ce que nous remarquons à presque toutes les époques où domine l'ontologie ou la physique, et, avec elles, la méthode ontologique. Mais il peut arriver aussi, et il est arrivé en effet, que la science se fasse tellement *subjective*, qu'elle ne sorte plus de la sphère stérile de l'observation interne, ou même qu'elle absorbe l'extérieur dans l'intérieur, l'objectif dans le subjectif, en sorte

qu'elle se condamne à rester toujours au point de départ sans se porter en avant, à se fixer au centre sans rayonner vers la circonférence.

C'est cette exagération qui a produit l'idéalisme, doctrine insensée qui pose le fondement sans élever d'édifice ; comme l'exagération en sens contraire a produit le réalisme tout spéculatif, dans lequel l'homme n'est point l'objet de la science ; doctrine stérile qui s'élève, à la hâte, sur des fondements mal assurés, parce qu'elle vise à poser le couronnement sans se mettre en peine de la base.

C'est entre ces deux excès que la philosophie écossaise nous semble s'être établie ; plus près du premier que du second, plus près du fondement solide qu'elle s'est occupée d'asseoir sur une base plus large et plus ferme, que du couronnement audacieux qu'elle a peut-être désespéré d'atteindre. Mais elle a été sage en ce point, comme en plusieurs autres ; et si elle a été sage avec un excès de précaution, avec une timidité parfois exagérée, elle doit trouver une excuse dans la répulsion que lui ont justement inspirée pour les spéculations transcendantes, les hypothèses stériles et extravagantes qui se sont produites en philosophie dans les siècles précédents, même depuis Bacon et Descartes, en Angleterre et en France ¹.

Au reste, Thomas Reid nous paraît irréprochable dans l'emploi qu'il a fait de la méthode psychologique. Nulle part il ne condamne ni ne dédaigne la métaphysique, absolument et systématiquement, pour glorifier et grandir la psychologie, et si l'on peut, avec quelque raison, adresser à Dugald Stewart le reproche d'avoir excédé en ce point, d'avoir presque condamné la métaphysique, il faut se souvenir en même temps qu'il a traité, dans ses *Esquisses de philosophie morale*, les points essentiels de la morale et de la

¹ Voyez la note A, à la fin de l'Essai.

théodicée, sans sortir de la méthode et de l'esprit de la philosophie écossaise ¹.

Concluons. La vraie méthode philosophique, celle qui peut être employée avec le plus de profit pour la science, c'est la méthode psychologique; nous voulons dire, la méthode qui commence les recherches philosophiques par l'étude des faits de conscience, pour en induire et en déduire les solutions ultérieures sur Dieu et sur le monde, telles qu'il est donné à l'esprit humain de les obtenir.

Or, l'un des mérites éminents de l'école écossaise, et de Thomas Reid en particulier, c'est d'avoir mieux pratiqué cette méthode; c'est d'avoir pensé que toute philosophie repose sur la psychologie; c'est d'avoir donné à la psychologie un développement proportionné à son importance; c'est d'avoir imprimé aux esprits une meilleure direction en les accoutumant à insister avant tout sur la connaissance de soi-même, comme sur le moyen le plus certain d'obtenir une connaissance plus vraie et plus solide de Dieu et du monde.

II. Le second point de vue que nous nous sommes proposé d'examiner dans la philosophie de Thomas Reid, c'est la polémique qu'il a soutenue contre Berkeley, contre Hume et contre Descartes. Il suffira de rappeler les résultats généraux de cette polémique, dont les détails sont assez connus par les travaux mêmes de Reid, et par la révolution qu'elle a produite dans la philosophie.

Nous avons dit, en racontant la vie de Thomas Reid, comment il accepta d'abord, ainsi qu'il l'avoue dans son deuxième *Essai sur les facultés intellectuelles* (chap. xi), la théorie des idées intermédiaires. Ce fut la lecture de Hume qui lui donna les premiers soupçons et bientôt lui fit ouvrir les yeux. La théorie des idées venait aboutir,

¹ Voyez la note B.

dans les applications qu'en faisaient Hume et Berkeley, à des doctrines directement opposées au sens commun. Or, nulle théorie ne saurait prévaloir contre la nature humaine, qui n'accepte définitivement la science qu'à la condition de la trouver d'accord avec les données du bon sens. C'est ce que Reid semble avoir mieux compris que la plupart des philosophes qui ont cultivé la science avant lui. La nature humaine trouve en elle-même les anticipations de la science; la plupart des questions que pose la philosophie sont résolues d'instinct, dans l'esprit de tous les hommes, avant d'être discutées. Lors donc que la science s'applique à une question, si elle arrive aux solutions, dont il y a, en chacun de nous, comme un germe déposé dès l'origine par la nature, nous l'acceptons et nous lui rendons hommage; mais si elle contrarie les données du sens commun, nous la repoussons invinciblement, à moins qu'un préjugé plus puissant que la nature ne l'établisse et ne la maintienne pour un temps dans notre esprit. Les philosophes ont été trop souvent attachés avec obstination aux théories hasardées ou extravagantes qu'ils avaient inventées ou acceptées d'un maître. Reid a eu l'heureux courage de briser le joug de cette science fautive qu'il avait d'abord acceptée, de revenir à la nature, et de proclamer bien haut que le bon sens est le maître de la philosophie, et qu'il a plus d'autorité que le génie, parce qu'il est moins sujet à s'égarer.

La théorie de Berkeley aboutissait à cette étrange assertion, que le monde extérieur ne saurait être démontré, en sorte que pour nous il est comme s'il n'existait pas. Reid, qui avait accepté le principe de Berkeley, que les choses extérieures ne sauraient nous être connues que par l'intermédiaire des idées représentatives, chercha d'abord si la logique du philosophe irlandais était à l'abri de tout reproche; il n'y trouva rien à reprendre; les déductions

étaient parfaitement enchaînées; tout se suivait avec un ordre merveilleux. Les conclusions de Hume, plus éloignées encore des croyances de la nature humaine, étaient établies avec la même rigueur de raisonnement. En somme, ces théories étranges semblaient un chef-d'œuvre de travail logique. Résolu de faire prévaloir le bon sens sur cette science paradoxale, et ne pouvant se prendre aux conclusions, Reid s'attaqua directement au principe qui les avait produites. Il examina si cette théorie des idées représentatives, acceptée depuis si longtemps, et en possession de régner paisiblement dans la science, avait pour elle la vérité, et pouvait être établie par l'observation. Ce fut l'objet de son premier ouvrage, qu'il intitula : *Recherche sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, et qu'il publia en 1763. La guerre qu'il y soutient contre les idées représentatives, il l'a renouvelée depuis avec une nouvelle ardeur dans ses *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*.

Il attaque, en premier lieu, cette doctrine par les conséquences qu'elle produit inévitablement : ces conséquences vont à détruire les croyances universelles de la nature humaine ; elles ne sont donc pas acceptables. Il ne saurait y avoir, en effet, de divorce aussi prononcé entre la science et la nature ; et, en cas de dissentiment, la science, tant de fois compromise par ses écarts, ne saurait l'emporter sur la nature, ni dans la pratique, ni dans la spéculation.

Mais ce n'est là qu'un premier engagement et comme une préparation à la lutte plus directe qui va suivre. Ces idées intermédiaires, que l'on prétend être l'objet immédiat et unique de la perception de l'esprit, tous affirment qu'elles existent ; mais qui s'avise de le prouver ? Personne n'y songe ; la chose, cependant, en vaut la peine ; et quand on vient à l'examiner de près, on ne lui trouve aucun fondement. Les idées ne sont point des entités matérielles que

les sens puissent saisir ; personne ne les a vues, personne ne les a touchées, ou perçues par quelqu'un des autres sens. Elles ne sont pas davantage des entités spirituelles, que l'âme puisse percevoir en elle-même, comme elle y perçoit les phénomènes dont elle est le théâtre. Reste le raisonnement. Or, il ne favorise en aucune façon la théorie des idées. On ne doit admettre, en effet, qu'il y a un être intermédiaire entre l'esprit qui perçoit et l'objet qui est perçu, que si le fait de la perception est clairement conçu par la raison comme exigeant cette condition ; or, il n'en est point ainsi : nous ne savons pas *comment* se produit en nous la perception sensible ; mais il nous semble que l'objet perceptible et le sujet percevant, qui sont les conditions de cette opération, en sont aussi les seuls éléments nécessaires. Que nous ne comprenions pas comment s'opère l'union entre le sujet et l'objet, rien de plus simple, et, à certains égards, rien de plus convenable, à moins que nous n'ayons la prétention de tout comprendre. Mais que nous ayons droit d'expliquer le mystère de la perception par une hypothèse, c'est ce que la raison ne dit pas ; que nous voulions imposer cette hypothèse à la science, c'est ce qu'elle n'autorise pas ; que nous prétendions égaler cette hypothèse à la vérité d'observation, c'est ce qu'elle condamne avec une irrésistible autorité.

La théorie des idées intermédiaires a donc contre elle ses conséquences d'abord, puis son caractère d'hypothèse sans fondement. Reid ajoute qu'elle n'explique point ce qu'elle prétend expliquer. « Les idées, dit-il, ne font pas « mieux comprendre les opérations de l'esprit, quoique « probablement elles n'aient été inventées et adoptées que « pour les expliquer.

« Nous voudrions savoir comment il se fait que nous « percevons des choses éloignées ; que la mémoire nous « rappelle des choses passées ; que nous imaginons des

« choses qui n'existent pas. Des êtres représentatifs sont là, qui réduisent toutes ces opérations à la perception intime, et celle-ci à une sorte de contact entre l'esprit qui perçoit et les objets de ses perceptions ; or, l'opération du toucher nous est familière, nous croyons la comprendre ; et quand nous y avons ramené toutes les autres opérations, nous les regardons comme parfaitement expliquées.

« Mais ce toucher ou cette perception immédiate est-il donc un phénomène plus aisé à comprendre que tout autre ? Le contact n'est pas nécessairement suivi du sentiment ni de la perception ; il faut de plus que l'une des choses en contact soit douée de la faculté de sentir et de percevoir. Qu'est-ce que cette faculté ? comment agit-elle ? Nous l'ignorons. Est-il de sa nature d'être limitée aux choses présentes, aux choses en contact avec nous ? Nous ne le savons pas davantage. Nous n'avons pas la moindre raison de croire qu'il soit plus difficile de percevoir à distance, de percevoir dans le passé, de concevoir ce qui n'existe pas, que de percevoir ce qui nous est contigu dans le temps et dans le lieu, ni que Dieu ait été plus en peine de nous donner l'une de ces facultés que l'autre ¹. »

Le travail critique dont nous venons de présenter les résultats, a un mérite incontestable ; on peut le considérer comme un effort heureux de l'esprit philosophique pour fêter un nouveau jour sur des questions obscures et difficiles. De pareilles tentatives, quand elles sont entreprises avec fermeté et poursuivies avec constance, honorent l'intelligence qui s'y dévoue, et rendent à la science des services signalés.

Reid a combattu les paradoxes de Hume avec plus d'é-

¹ Essai II, ch. VI-XV, p. 111. (1^{re} série.)

nergie encore que ceux de Berkeley ; et il se mêle parfois à sa critique , ordinairement si mesurée , une sorte d'indignation d'honnête homme , quand il se trouve en face du scepticisme désolant de ce nouvel adversaire. Hume a poussé les conséquences de la doctrine de Locke jusqu'à ses extrêmes limites ; il a surtout attaqué , comme inadmissibles , parce qu'elles n'ont d'origine possible ni dans la sensation ni dans la réflexion , les deux idées fondamentales de *cause* et de *substance*. Il en résulte que la croyance à l'existence de Dieu et la croyance à l'existence de l'âme n'ont plus , ni l'une ni l'autre , de fondement sur lequel on puisse les appuyer. Le scepticisme du Hume , c'est donc la ruine absolue de la morale , de la religion , de l'ordre et de l'harmonie dans le monde intellectuel.

Un des services les plus importants que Thomas Reid ait rendus à la philosophie , c'est , ce nous semble , d'avoir réformé la théorie de l'intelligence , que Locke avait présentée et popularisée en Angleterre , et que la France avait généralement acceptée au siècle dernier. L'intelligence ne connaît pas seulement les choses de l'expérience , les faits et les phénomènes , objet propre des facultés expérimentales. Son domaine est plus étendu ; elle a des facultés plus élevées , à l'aide desquelles il lui est donné de saisir l'invariable et le nécessaire , l'absolu et l'infini , l'être , pour tout dire en un mot , cause ou substance , selon le point de vue auquel nous le considérons : ce sont les facultés rationnelles par lesquelles l'esprit forme en lui les conceptions fondamentales , les idées supérieures dont il voit les rapports , et qu'il applique au monde de l'expérience.

Ainsi l'expérience nous fait connaître les phénomènes qui se produisent en nous ou dans le monde sensible ; mais ces phénomènes nous apparaissent comme des effets , c'est-à-dire que la raison conçoit , en leur présence , l'idée de cause , et en même temps le principe de causalité , ou

la relation nécessaire de l'effet à une cause ; et encore , l'effet étant réel , la relation nécessaire de tel effet spécial à une cause réelle et spéciale , qui possède tout ce que l'effet implique de puissance et de réalité.

Cette théorie nous affranchit des étroites limites de l'empirisme. La connaissance a deux éléments : l'expérience et la raison. L'expérience pose le fondement de la connaissance , et , dans l'ordre d'acquisition , c'est elle qui a la priorité ; mais c'est la raison qui élève l'édifice , qui en lie les parties diverses , qui donne à l'ensemble son harmonie et sa valeur ; et , dans l'ordre d'importance , c'est elle qui a la supériorité.

Il y a un égal inconvénient à admettre l'expérience sans la raison , et la raison sans l'expérience. Hume nous montre tous les inconvénients de l'empirisme ; Descartes nous présentera quelques-uns des inconvénients du rationalisme.

Reid les a combattus tous les deux. Sa polémique contre Hume occupe dans ses écrits une place étendue ; il y revient en toute occasion , et toujours avec l'énergie que demande une lutte sérieuse contre un ennemi qu'on veut terrasser à tout prix. Nous rappellerons particulièrement ce qu'il dit des principes métaphysiques de substantialité et de causalité que Hume a plus vivement attaqués que tous les autres ¹.

Voici comment il s'exprime à propos du principe de substantialité , sur la théorie de Locke , dont les négations de Hume sont une conséquence directe et nécessaire : « Il est à regretter que Locke , qui a fait des recherches si étendues et en général si exactes sur l'origine , la certitude et les limites de la connaissance humaine , ne se soit pas occupé de découvrir l'origine de cette persuasion univer-

¹ Essai VI, ch. VI, p. 359 et suiv. (1^{re} série.)

« selle des hommes, persuasion que lui-même partageait, « que les qualités sensibles ont un sujet que nous appelons « *corps*, et que la pensée a un sujet que nous appelons « *esprit*. Quelque attention donnée à des opiions si im- « portantes, qui gouvernent la croyance du genre humain, « et même celle des sceptiques dans la conduite de la vie, « l'aurait probablement conduit à reconnaître que la sen- « sation et la conscience ne sont pas les seules sources « de la connaissance; qu'il y a dans la nature humaine des « principes de croyance dont nous ne pouvons rendre « d'autre raison, si ce n'est qu'ils résultent nécessaire- « ment de la constitution de nos facultés; et que s'il était « en notre pouvoir d'anéantir l'influence qu'ils exercent « sur notre conduite, nous ne parlerions ni n'agirions en « créatures raisonnables ¹. »

Reid nous met ainsi sur la voie d'une théorie de l'intelligence plus vraie et plus complète. Du reste, il ne s'est pas occupé de la formuler rigoureusement; on peut dire qu'il s'est plutôt appliqué à débarrasser le terrain des ruines qui l'encombraient qu'à y bâtir lui-même un édifice régulier.

Hume ne s'est pas contenté des négations auxquelles l'empirisme vient logiquement aboutir; aux négations qui rétrécissent la science, il a ajouté le scepticisme qui la rend impossible. Reid l'a poursuivi sur cette nouvelle arène, et l'a victorieusement réfuté sur tous les points ²: directement, en réduisant ses exigences sceptiques à l'absurde et à l'impossible; indirectement, en lui opposant ses fréquentes contradictions.

Le scepticisme de Hume porte en dernière analyse sur ce fondement, qu'*aucun raisonnement ne peut démon-*

¹ Essai VI, ch. VI, p. 361. (1^{re} série.)

² Essai VII, ch. IV, p. 430 et suiv. (1^{re} série.)

trer la véracité de nos facultés. C'est là, sans doute, ramener la difficulté à sa formule la plus précise, et lui donner une force invincible ; mais, à cette extrême limite l'intelligence ne peut rien, ni pour, ni contre elle-même ; la nature se charge de lui donner l'évidence qui fonde en elle le fait de l'affirmation, comme elle donne à l'œil qui s'ouvre à la lumière l'invincible conviction que la lumière existe. L'affirmation primitive, en quelque ordre de connaissance que ce soit, ne se prouve ni ne se démontre, ne peut ni se prouver ni se démontrer. Dans l'intelligence tout commence par un fait qui ne se démontre pas, mais qui ne peut pas ne pas être accepté.

Reid a combattu l'empirisme et le septicisme de Hume ; il a combattu aussi le système de Descartes dans ce qu'il a d'exclusif et d'exagéré ; et c'est là une marque certaine de son sens droit et de son éloignement de tout excès. On sait que Descartes a tenté de fonder la science de l'homme, de Dieu et du monde, sur un principe unique, d'où il prétend déduire par voie de raisonnement toutes les vérités qu'il restitue successivement à l'esprit humain, après les lui avoir, comme ravies momentanément par l'hypothèse du doute méthodique.

Le défaut de la méthode cartésienne paraît donc être, suivant Reid, de vouloir faire découler toute certitude des idées claires de l'intelligence, et de n'avoir point tenu assez de compte de ces principes de certitude qui font partie du *sens commun* et qui sont fondés sur la constitution même de notre nature. Ce n'est pas en vertu d'une conception rationnelle que nous affirmons la réalité du monde extérieur et des phénomènes sensibles ; cette affirmation est en nous l'œuvre directe et nécessaire de notre nature intellectuelle qui nous fait accorder aux sens, dans les choses de leur domaine, la même autorité que nous accordons à la raison et aux conceptions rationnelles.

Descartes, d'ailleurs, tombe dès l'origine de son exposition dans une contradiction manifeste. Son point de départ est un fait d'expérience, le phénomène de la pensée : *cogito*; il est là dans le vrai; il a compris que la base de la connaissance doit être un fait, c'est-à-dire quelque chose qui s'impose, qui s'accepte, qui ne se démontre pas; quelque chose dont l'autorité est invincible, irréfutable, sans qu'on puisse en donner aucune preuve par un principe antérieur. Mais cet heureux commencement implique que tous les faits de notre constitution intellectuelle soient respectés et admis au même titre que le fait de conscience; admettre celui-ci et rejeter les autres, jusqu'à ce qu'on parvienne à les déduire d'une conception de la raison, c'est s'exposer à les dégager trop tard, à ne les dégager peut-être jamais; c'est à tout le moins fausser la méthode naturelle de l'esprit humain, qui va droit aux faits par toutes ses facultés constitutives, et les accepte, non pas de la raison, mais de la nature elle-même.

Voilà ce que Reid a parfaitement compris¹. Peut-être est-il ici tombé dans l'excès opposé à celui qu'il combattait; peut-être a-t-il multiplié sans mesure, sans nécessité réelle, les premiers principes que Descartes avait tenté de réduire à un seul. Mais s'il y a des défauts dans son exposition des premiers principes, l'esprit qui a présidé à son travail est un esprit de sage mesure que nous ne saurions trop recommander. Il nous semble qu'il faut garder, de la méthode expérimentale, son respect pour les faits, qui sont en tout la base nécessaire de la science, comme il faut emprunter à la méthode rationnelle les conceptions supérieures, les vues générales qui expliquent les faits et qui en déterminent les rapports, mais qui ne doivent en aucun cas les sacrifier et les nier pour satisfaire à une convenance de la raison.

¹ Voyez surtout le ch. VII, de l'essai VI, p. 385 et suiv. (1^{re} série.)

Nous venons de toucher les points importants de la polémique soutenue par Reid contre les excès qui avaient, de son temps, diminué dans l'esprit du vulgaire le respect que la philosophie exige de lui. Il a rendu à la science un éminent service en signalant ce qu'il y avait de faux ou d'incomplet dans les systèmes de philosophes célèbres. On trouve dans ses *Essais* une critique pleine de finesse et de raison, une tendance générale qui mène au vrai, un esprit plein de droiture et de justesse, des vues toujours nettes et utiles, si elles ne sont pas toujours d'une grande portée. Nous dirons tout à l'heure ce qu'il laisse à désirer.

III. Nous voudrions maintenant considérer la doctrine de Thomas Reid dans ses détails les plus saillants, et dans son esprit général. Nous nous réduirons à un petit nombre de points, ne pouvant étendre notre travail au delà de certaines limites.

La philosophie de Reid est surtout une psychologie, une description judicieuse et exacte des faits qui se produisent dans la pensée et qui nous sont révélés par la conscience. Il n'existe pas, sur ce sujet, de travail plus étendu, plus riche en observations variées, plus fécond en applications pratiques. Le seul reproche, peut-être, qu'on puisse justement adresser à Thomas Reid, c'est de n'avoir pas donné à son travail une forme plus systématique : on se prend à désirer, quand on le lit, plus d'ordre, plus de rigueur dans l'enchaînement des faits exposés ; on sent que les idées générales, que les vues d'ensemble manquent à cet observateur, d'ailleurs si judicieux et si pénétrant ; la méthode d'observation le domine et l'entraîne ; chez lui, l'expérience occupe trop de place, peut-être ; le système pas assez. Mais à part ce défaut, qui tient sans doute à des causes diverses, peut-être au genre d'esprit de l'auteur, certainement à la sage réserve qu'il s'est imposée dans toutes ses recherches, on peut dire qu'il a donné à la

psychologie son véritable caractère et ses plus riches détails. Depuis, on a redit avec plus d'ordre, souvent aussi avec plus de sécheresse, et presque toujours avec moins d'intérêt, ce qu'il a dit avec cette candide et fine ingénuité, pleine d'abandon et de grâce sérieuse, qui nous semble former son caractère distinctif¹.

L'un des points remarquables de sa doctrine, c'est sa théorie de l'intelligence. Il ne l'a présentée nulle part didactiquement et sous forme de système; mais elle est suffisamment indiquée dans la suite de son exposition. Pour lui, il y a deux sources de nos idées et de nos jugements : l'*expérience*, qui nous fournit les idées du contingent et du variable en toutes choses, en nous et hors de nous, et, avec les idées, les jugements qui les accompagnent et les appliquent; la *raison*, qui nous donne les idées et les jugements nécessaires et absolus. Cette distinction fondamentale, que Reid n'a point formulée en termes exprès, mais qui résulte de l'esprit général de son enseignement, est restée la base la plus solide de la psychologie intellectuelle, base elle-même de la métaphysique et de la morale.

Un autre point important de la théorie générale de l'intelligence, c'est la théorie spéciale de la certitude. L'affirmation est-elle légitime dans l'esprit humain, et à quel titre y est-elle légitime? Cette question a été soulevée et diversement résolue à toutes les époques de l'histoire de la philosophie. Elle n'a, ce nous semble, que deux solutions possibles : ou bien la légitimité de l'affirmation qui se résout en celle même de nos facultés, est susceptible de démonstration, et c'est par voie de raisonnement que nous arrivons à l'établir; ou bien elle s'impose à nous comme un fait, dans l'exercice même de nos facultés, dont elle

¹ Voyez la note C.

est inséparable, et c'est par voie d'observation que nous la constatons. De ces deux moyens, le premier implique, comme on voit, une radicale impossibilité d'arriver à fonder l'affirmation; l'autre est le seul que la science puisse accepter, le seul que la nature suggère et qu'elle sanctionne par son autorité constante et universelle. Reid admet explicitement cette doctrine : il dit en plusieurs endroits qu'il est impossible de rien établir, « si l'on n'admet pas avant tout la véracité de nos facultés, » et d'un autre côté, que « jusqu'à ce que Dieu nous ait donné des facultés nouvelles pour juger les anciennes, la véracité de celles-ci ne saurait être démontrée. »

Nous ne signalerons particulièrement aucun autre point de doctrine dans les *Essais sur les facultés intellectuelles*. Dans les *Essais sur les facultés actives* nous retrouvons le même génie d'observation, et peut-être plus de vues originales et élevées, plus d'enchaînement aussi, et une méthode moins imparfaite que dans les premiers *Essais*. Les *Essais sur les facultés actives* sont l'ouvrage de la vieillesse de Reid, vieillesse laborieuse et féconde, qui a produit des fruits non moins précieux que les années où ses forces physiques et morales étaient pour ainsi dire dans leur séve et dans leur plein développement.

Une des théories les plus originales dont Reid ait doté la philosophie et l'anthropologie, c'est, sans contredit, la théorie des principes actifs, c'est-à-dire l'énumération et la classification des principes, instinctifs, sensibles ou rationnels, qui, dans l'homme, préparent et sollicitent l'action. Ces principes sont compris dans trois classes que Reid désigne par des noms dont la justesse est contestable, mais qu'il a, en général, distinguées et définies avec exactitude. Il appelle principes *mécaniques* d'action ces mobiles mystérieux qui nous déterminent à agir sans que nous ayons préalablement conçu et voulu l'action que

nous produisons. À côté de ces principes, il en distingue d'autres qu'il appelle principes *animaux*, parce que, dit-il, ils sont communs à l'homme et à la brute. Outre que cela n'est pas vrai de tous ces principes, sans exception, la circonstance à laquelle cette dénomination, peu noble en soi, est empruntée, nous semble prise trop en dehors du cadre de l'anthropologie, pour être définitivement adoptée. La dernière classe, celle des principes *rationnels*, est distinguée par un nom plus heureux et plus vrai.

Quoi qu'il en soit des noms, le cadre est bien tracé; la psychologie morale peut se développer à l'aise dans ce plan régulier, où il y a place pour tous les éléments qui concourent en nous à l'exercice de l'activité. Nous pourrions relever des détails incomplets ou peu exacts; mais cela nous entraînerait trop loin. Il vaut mieux insister sur quelques-unes des considérations pleines d'intérêt qui remplissent presque toute l'étendue de l'Essai III (2^e série, pag. 67-220).

Sous le nom de principes animaux, Reid examine successivement les *appétits*, les *désirs* et les *affections*. Il remarque, au sujet des désirs constitutifs de notre nature, qu'ils ont des rapports si intimes avec l'état de société, qu'ils prouvent jusqu'à l'évidence que la nature a destiné l'homme à cet état. « Ces principes de notre constitution, » dit-il en terminant, impliquent évidemment l'état social, « et s'il est évident que les oiseaux sont faits pour voler et « les poissons pour nager, il ne l'est pas moins que l'homme, « naturellement doué des désirs du pouvoir, de l'estime et « de la connaissance, n'a point été fait pour la vie sauvage « et solitaire, mais pour la vie de société ¹. »

Il fait remarquer, en parlant des affections bienveillantes, qu'elles ont cela de commun, que l'émotion qui les accom-

¹ Essai III, part. II, ch. II, p. 111 et suiv. (2^e série.)

pagne est toujours agréable, et qu'elles renferment un désir bienveillant pour leur objet. Elles sont donc, pour celui qui les éprouve, comme une invitation à se porter vers l'objet auquel elles s'adressent, afin de lui faire du bien ; et si le bien auquel nous portons nos affections est déjà un devoir qui nous soit imposé par avance, comme il arrive dans presque tous les cas, la bonté et la sagesse de l'auteur de notre nature apparaissent bien plus clairement à notre esprit. L'affection devient alors un attrait vers la vertu : la nature fait en quelque sorte pour nous le premier pas, et nous conduit par une voie pleine de douceur, au sacrifice et à la rigueur du devoir. C'est ainsi que les affections de famille, que la reconnaissance, que la pitié, etc., qui sont au nombre des devoirs les plus importants de la vie sociale, sont déterminées dans notre nature par des sentiments et des attraits involontaires, à la suite desquels se développe et se fortifie l'amour des devoirs auxquels ces sentiments sont associés.

Du reste, les affections constitutives de la nature humaine prouvent comme les désirs, et plus clairement encore, que les hommes sont faits pour vivre en société.

Quant aux passions, ce ne sont pas des phénomènes distincts génériquement des appétits, des désirs et des affections ; ce sont ces faits eux-mêmes, lorsqu'ils se produisent avec cette circonstance spéciale, qu'ils causent dans l'âme « une certaine agitation, opposée à cet état de tranquillité et de calme dans lequel l'homme est maître de lui-même. » Le chapitre où Reid traite de la passion est un des plus intéressants du troisième Essai ¹.

On ne saurait non plus trop recommander la troisième partie de ce même Essai, celle qui traite des principes ra-

¹ Essai III, part. II, ch. VI, p. 142-155. (2^e série.)

tionnels d'action, et spécialement le chapitre IV, où Reid démontre l'insuffisance du principe de l'intérêt bien entendu, et le chapitre VIII, où il a réuni diverses observations concernant la conscience morale, dans lesquelles éclatent au plus haut degré l'honnêteté et l'élévation de son caractère.

Le quatrième Essai est consacré à la liberté morale. La matière y est traitée d'une manière supérieure. Reid développe avec son talent ordinaire d'exposition, les preuves par lesquelles on peut établir le fait de la liberté; puis il discute, de façon à ne laisser aucun nuage sur cette question fondamentale, les arguments présentés par les partisans du système de la nécessité. Le chapitre dans lequel il réfute l'objection tirée de l'influence des motifs mérite surtout d'être mentionné. « Je ne connais rien, dit « M. Cousin, de plus solide et de plus complet que cette « réfutation. Que disaient les partisans de cette objec- « tion ? que toute action délibérée doit avoir un motif; que « ce motif, quand rien ne le combat, doit nécessairement « déterminer l'agent; que quand il y a des motifs contrai- « res, le plus fort doit prévaloir. » A cela Reid répond : « J'accorde que tous les êtres raisonnables sont et doivent « être soumis à l'influence des motifs; mais l'influence « des motifs est d'une tout autre nature que celle des cau- « ses efficientes. Les motifs ne sont ni causes ni agents; « ils supposent une cause efficiente, et sans elle ne peu- « vent rien produire. Nous ne pouvons sans absurdité « supposer qu'un motif agisse ou subisse une action; c'est « ce que la scolastique appelait un être de raison. Les « motifs peuvent donc influencer sur l'action, mais ils n'agis- « sent pas; on peut les comparer à un avis, à une exhor- « tation, qui laissent à l'homme qui les reçoit toute sa « liberté; car c'est en vain qu'un avis est donné, si le pou- « voir de faire ou de ne pas faire ce qu'il recommande

« n'existe point. De même, les motifs supposent dans l'agent la liberté; autrement, ils n'auraient aucune influence. » (*Essais sur les facultés actives*; Essai IV, chapitre IV.)¹.

Nous venons de rappeler les points de la doctrine de Reid qui méritent le plus d'être signalés à l'attention du lecteur, et qui représentent le mieux le caractère de la philosophie écossaise, dans laquelle la morale a toujours obtenu, pour ainsi dire, la place d'honneur. Nous essayerons maintenant d'esquisser les traits les plus caractéristiques de ce qu'on peut appeler l'esprit de Thomas Reid. Une partie de ces traits sont déjà rendus saillants par ce que nous venons de dire; le philosophe vient de nous être révélé; mais la physionomie de l'homme et de l'écrivain nous reste encore à tracer. Voici quelques indications à cet égard.

Ce qui domine dans les écrits de Thomas Reid, c'est l'amour sincère de la vertu dans le sens le plus pur et le plus noble du mot. On voit que cette disposition tient en lui à deux causes qui se prêtent un mutuel appui : l'éducation et la réflexion personnelle. La vertu, chez lui, c'est d'abord un héritage de famille; on sent en lisant ses *Essais*, que le moraliste qui parle avec tant d'autorité des devoirs et de l'obligation morale, n'est pas vertueux de la veille, mais qu'il s'est familiarisé avec la vertu par une longue habitude; qu'il l'a aimée et pratiquée depuis son enfance. Cette vertu, transmise ainsi par la famille, a quelque chose de calme et d'assuré qui se fait tout d'abord sentir à l'âme du lecteur. C'est une propriété fondée sur une tradition déjà ancienne. C'est un champ que le possesseur actuel cultive en paix, comme l'ont cultivé ses aïeux; il ignore les mouvements et les inquiétudes de ceux qui ont leur fortune à établir; les révolutions ne l'agitent ni par la crainte

¹ *Philosophie écossaise*, p. 259.

ni par l'espérance ; il ne s'empresse pas ; il se sent à l'aise dans l'héritage de ses pères : on respire près de lui le calme de son âme. Dans Reid, la vertu a quelque chose de ce caractère fixe et arrêté qui n'appartient qu'aux choses anciennes, et qui donne partout à ses paroles une gravité sérieuse et doucement imposante.

Mais cette vertu n'est pas seulement le fruit de l'éducation et de l'influence de la famille ; il s'y mêle quelque chose de plus fort et de plus vivant, la conviction personnelle. Reid a vécu continuellement occupé de cultiver son esprit par la réflexion ; la vérité est l'objet assidu de ses recherches et de son étude ; il aime le bien parce qu'il en a développé l'idée en lui avec une constante prédilection. Aussi est-il en possession, plus que bien d'autres philosophes, de s'emparer de la confiance de son lecteur, de lui faire partager les pensées intimes de son âme, de lui imposer la vérité par l'évidence dont il l'entoure. Il nous semble qu'il est difficile de le lire avec attention, et de ne pas se trouver comme entraîné à estimer et à aimer la vertu.

Citons, comme exemple, ces paroles si pleines à la fois de charme et d'autorité : « Il y a entre l'intelligence humaine et la vérité une sympathie qui n'existe pas entre cette même intelligence et l'erreur. Une sympathie semblable existe pareillement entre les âmes pures et les principes éternels de la vertu. Mettez ces principes en lumière, l'âme retrouve cette sympathie qui sommeillait ; et dès lors leur autorité sainte et leur légitimité indélébile se manifestent à l'intelligence de l'homme, et se font sentir à son cœur. C'est ce phénomène, sans doute, qui fit croire à Platon que les connaissances que nous acquérons dans cette vie ne sont que des réminiscences des idées que nous avons eues dans un état primitif ¹. »

¹ Essai III, part. III, ch. VIII, p. 210. (2^e série.)

Et celles-ci encore : « L'homme qui oppose une noble « résistance à la violence des tentations, et qui garde sa « pureté, est l'être le plus heureux qui soit sur la terre. « Plus la lutte est grande, plus sa gloire est douce ; le sen- « timent de son innocence fortifie son cœur et reluit sur « son visage : les tempêtes peuvent se déchaîner et les va- « gues mugir ; soutenu par sa bonne conscience et par « l'approbation de Dieu, il résiste inébranlable comme le « rocher au milieu des flots ¹. »

Reid n'est pas seulement un moraliste vertueux ; il se montre aussi, en toute occasion, moraliste religieux et attaché au christianisme. Il se plaît à parler de Dieu et à expliquer les rapports qui nous unissent à lui. La nature est remplie de sa présence et des effets de sa bonté ; sa providence veille sur tous les êtres. C'est elle qui a donné à l'homme, dans un but digne de son infinie sagesse, les facultés et les principes constitutifs de sa nature. C'est elle qui a, dans tous les êtres, approprié merveilleusement les causes aux effets, les moyens à la fin, en sorte que l'étude des œuvres de Dieu nous fait apercevoir avec clarté et nous porte à glorifier ses divins attributs.

Reid allègue assez souvent des passages de nos livres saints à l'appui de ce qu'il avance, ou du moins pour donner de l'autorité aux observations que la science lui fournit. Or, toutes les fois qu'il a recours à la parole inspirée, il la cite avec le respect d'un croyant sincère et d'un chrétien fidèle. Nous n'avons pas lieu, du reste, d'en être surpris ; il a passé une partie notable de sa vie dans l'exercice des fonctions ecclésiastiques.

Que si nous venons maintenant à considérer en lui l'écrivain, et le tour d'esprit qui le distingue particulièrement, nous pourrions signaler en premier lieu l'abondance

¹ Essai III, part. III, ch. VII, p. 206. (2^e série.)

et l'intérêt des détails. Ses Essais offrent en ce genre une mine des plus fécondes; l'érudition y est riche et variée, sobre pourtant et employée avec mesure, ce qui lui donne plus de charme. Il nous semble qu'on peut présenter comme modèle du genre d'intérêt et de grâce que comporte la composition philosophique, l'Essai sur le Goût, où Reid a su réunir à la finesse des observations une élégance pleine de naturel qui rappelle la simplicité antique. Nous citerons aussi comme offrant des détails curieux et intéressants le chapitre quatrième du quatrième Essai (1^{re} série, page 229) sur la suite de nos pensées, et le chapitre sur l'instinct (2^e série, page 73).

Un autre caractère de l'esprit de Thomas Reid, c'est l'emploi assez fréquent d'une plaisanterie simple et enjouée, qui révèle en lui une facilité d'humeur et une bouhomie qu'on aime à trouver çà et là au milieu des graves considérations de la science.

Nous dirons, en terminant, que ce que nous aimons à relever par-dessus tout dans le caractère dont nous retraçons ici quelques traits, c'est la modération constante de la pensée et du langage. Reid et les philosophes écossais sont, en général, des modèles de réserve et de circonspection dans les recherches scientifiques. On leur a reproché d'être timides dans leurs doctrines. Ce n'est pas nous qui sanctionnerons un tel reproche : cette timidité ne vient pas de scepticisme ; ils ont combattu le scepticisme avec assez de franchise et de fermeté pour séparer profondément leur cause de la sienne¹. Les philosophes écossais sont timides et réservés, parce qu'ils ont en présence des excès et des aberrations de toutes sortes. Il faut les louer de cette disposition : la science n'y a rien perdu ; nous pensons qu'elle y a plutôt gagné : il est plus facile de continuer une œu-

¹ Voyez la note D.

vre imparfaite, mais dont la base est solide, que de soutenir ou de réparer un édifice achevé sur de grandes proportions, mais dont les matériaux mal choisis et mal assemblés chancellent sur des fondements ruineux.

Nous aurions maintenant, pour achever notre travail, à parler des autres philosophes de l'école écossaise, parmi lesquels plusieurs se sont fait un nom par leurs travaux. Mais nous n'avons pas entrepris d'écrire l'histoire de la philosophie écossaise, ni de la suivre dans toutes les phases de son développement ; plus tard nous aurons peut-être occasion de revenir sur Dugald Stewart, le plus remarquable des disciples de Reid, et de faire connaître les transformations que les doctrines écossaises ont subies depuis un demi-siècle. Mais nous n'avons eu d'autre but dans cet essai que de présenter aux lecteurs de Thomas Reid une appréciation fidèle et consciencieuse de la philosophie dont nous le considérons comme le fondateur et le représentant le plus illustre.

NOTES.

NOTE A, PAGE 409.

« Il reste à voir, dit M. Cousin, qui reproche d'ailleurs à Reid et aux philosophes écossais, d'avoir poussé trop loin leur dédain pour la métaphysique, il reste à voir si le remède n'est pas excessif, et si la philosophie de Reid, en ruinant les hypothèses de la métaphysique, n'a pas proscrit l'esprit de la métaphysique lui-même. Mais avant d'examiner cette question, j'ai besoin d'avertir d'avance que quand Reid eût fait cela, il ne faudrait pas que la critique lui en sût mauvais gré. Sa mission était de proclamer l'application de la méthode expérimentale à la philosophie de l'esprit humain, sur les ruines des hypothèses issues de l'école cartésienne ; il a complètement rempli cette mission, puisqu'il a purgé successivement la science de la théorie des idées, du scepticisme désespérant de Hume, de l'idéalisme de Berkeley, des démonstrations de Descartes, et qu'il a fait ainsi table rase. Quand donc il serait vrai que l'abus de l'esprit métaphysique, et le spectacle des égarements auxquels il avait conduit l'esprit humain, eût porté Reid à le bannir de la science, il n'y aurait pas lieu de lui en faire un grave reproche, pas plus qu'il ne faudrait condamner Bacon pour avoir proscrit le syllogisme, dont la scolastique avait tant abusé. » *École écossaise*, 8^e leçon, p. 242.

NOTE B, PAGE 410.

Voici comment Stapfer, dans son *Examen critique de l'introduction aux œuvres complètes de Thomas Reid, publiées par M. Jouffroy*, juge le reproche adressé à l'école écossaise d'avoir manifesté une antipathie exagérée pour les questions ontologiques :

« C'est au mouvement de réaction opéré par l'école écossaise contre

les abus des hypothèses et du raisonnement analogique dans la science de l'esprit, que M. Jouffroy attribue avec raison les trop étroites bornes que les Écossais, surtout Dugald Stewart, ont assignées à cette science, en lui prescrivant pour unique but la connaissance des phénomènes de l'esprit. M. Jouffroy reconnaît à Reid une plus grande étendue d'esprit qu'aux autres écrivains de l'école écossaise. Toutefois il me paraît identifier cette école encore trop avec un de ses derniers organes. Dugald Stewart a développé les doctrines écossaises avec un talent et un succès qui lui assurent la première place parmi les interprètes de Reid ; il a rendu, en quelque sorte, aux principes de Reid les mêmes services qu'ont rendus à ceux de Leibnitz, de Locke et de Kant, leurs disciples Wolf, Condillac et Reinhold : il les a popularisés et en a accéléré l'adoption par l'application qu'il en a faite à diverses branches des sciences morales. Mais comme on peut, à bon droit, reprocher à Wolf, à Condillac et à Reinhold d'avoir rapetissé la vaste sphère d'idées des grands hommes dont ils ont, pour ainsi dire, mis les lingots en monnaie courante ; Dugald Stewart a de même rétréci les vues de Reid, et proscrit, avec plus de rigueur qu'il n'était dans l'intention du fondateur de l'école, toute recherche ontologique, c'est-à-dire toute conclusion que le philosophe pourrait tirer de la science expérimentale de l'esprit pour établir, comme découlant de l'analyse des faits de conscience, la réalité des idées inaccessible à la perception immédiate. Ce penchant de la raison à employer les résultats de l'observation psychologique à la solution des questions métaphysiques, sans attendre que l'observation ait saisi et décomposé en leurs éléments tous les phénomènes qui tombent sous son œil, sans attendre qu'elle ait épuisé ce qu'on peut appeler son domaine, ce besoin est tellement impérieux, que Dugald Stewart lui-même, et M. Jouffroy fait ressortir cette contradiction (*Préface*, p. cxxii), a bien peu gardé la neutralité que son puritanisme expérimental impose aux constructeurs de la science de l'esprit, puisqu'il n'a pu s'empêcher de traiter la question de l'existence de Dieu, et de présenter cette existence comme corollaire de la science de l'esprit humain. Il a même appliqué ce procédé à la détermination de la nature de Dieu, et a déduit toute une doctrine de théodicée et de religion naturelle des phénomènes constatés par cette science. » *Mélanges philosophiques*, etc., t. 1^{er}, p. 202 et suiv.

NOTE C, PAGE 421.

M. Jouffroy, dans la *Préface* de sa traduction des *Esquisses de*

Dugald Stewart, a tracé un tableau intéressant de l'origine et des progrès de la psychologie dans les temps modernes. Nous rapportons en entier ce passage remarquable, qui confirme sur plusieurs points les vues et les jugements que nous venons d'énoncer :

« Bien qu'on retrouve, dans toutes les philosophies du monde, des observations nombreuses sur les phénomènes de l'esprit humain, comme on retrouve des observations sur les phénomènes de la nature à la base de tous les systèmes possibles, inventés pour l'expliquer ; la pensée de soumettre cette classe de faits à la méthode expérimentale appliquée par Galilée aux faits du monde physique, ne date guère que du dix-huitième siècle. Descartes, qui était doué à un si haut degré du sens psychologique, ne conçut pas l'idée de la science des phénomènes intérieurs. Lui et ses adversaires marchent encore dans la voie de l'antiquité ; l'objet de leurs recherches n'est point la connaissance des phénomènes de l'esprit humain ; leur but est de résoudre certaines questions qui les divisent, et c'est à l'appui de leurs systèmes opposés sur ces questions qu'ils invoquent tour à tour, et avec un égal avantage, le témoignage docile de l'observation. On peut en dire autant de Malebranche et de Leibnitz, grands spéculateurs, qui mirent l'observation au service de l'esprit de système, et consommèrent leur génie à expliquer par des hypothèses sans fondements, deux ou trois faits inexplicables qu'il fallait se borner à constater. Enfin parut Locke, et plus tard son disciple Condillac, qui peuvent être considérés comme les précurseurs de la véritable science des faits internes.

« Sans doute on retrouve encore chez ces deux philosophes la préoccupation de certains problèmes, et l'on s'aperçoit que s'ils observent, c'est encore beaucoup dans la pensée de détruire ou de justifier certaines opinions. Trop souvent ils raisonnent au lieu de voir, et plaident au lieu de décrire. En un mot, ils n'ont encore ni la conception précise de la science, ni la pratique décidée et constante de la méthode. Mais il n'en est pas moins vrai que l'observation prend enfin le pas sur la spéculation dans leur méthode, et que le désir de connaître les faits l'emporte dans leur esprit sur le besoin de les expliquer. Leurs ouvrages marquent la transition du régime des questions au régime de la science, et l'on y sent partout l'influence victorieuse de ce nouvel esprit qui triomphait alors dans les sciences naturelles, et conduisait Newton à la découverte du système du monde.

« Toutefois, avant le docteur Reid, on peut dire que personne n'avait eu la conception nette, et du but véritable de la philosophie, et de la méthode qui lui convient. Comme des écoliers qui entrent dans le monde, et qui sont encore à demi sous le joug de leurs mal-

tres, Locke et Condillac en innovant avaient encore imité; ils n'avaient pas eu la force de s'en tenir à l'observation, et de léguer à leurs successeurs quelques vérités de faits, fruit de leurs expériences; ils s'étaient hâtés d'élever un système sur la base de leurs observations; et comme ces observations étaient incomplètes et devaient l'être, leur système, comme tous les autres, défigurait l'homme avec la prétention de l'exprimer. Reid vint, et frappé de l'évidente théorie de Locke sur l'esprit humain, chercha la cause de ses erreurs. La méthode de Locke était bonne puisqu'elle proclamait en principe la nécessité d'observer l'esprit humain pour le connaître, et de le connaître pour le comprendre; mais Locke ne l'avait pas fidèlement appliquée. Pour comprendre l'homme, il faut le connaître tout entier, il faut l'observer complètement; tant qu'on ne le connaît pas complètement, on ne saurait le comprendre. Or, cette connaissance complète est, comme celle de la nature, une œuvre longue et difficile; nul homme ne saurait prétendre à la mener à bout, elle ne peut résulter que d'une longue suite d'observations lentement recueillies, et patiemment contrôlées et épurées. Chaque philosophe doit se considérer comme un simple ouvrier à cette grande tâche, apporter le tribut de ses expériences, et laisser à l'avenir un droit qu'on ne peut lui enlever, celui de tirer d'une connaissance complète des phénomènes de notre nature, une théorie vraie et scientifiquement démontrée. En s'emparant du rôle de l'avenir, Locke n'avait élevé qu'une théorie incomplète, fautive et périssable; c'est ce que prouva le docteur Reid, et il fit plus, il expliqua pourquoi, en rappelant les principes que nous venons d'énoncer.

« Dès lors l'école écossaise est demeurée fidèle à ces principes. Après avoir proclamé et la nécessité de la méthode expérimentale, et toutes ses sévérités, elle s'y est soumise avec bonne foi et conscience, et s'est livrée avec une patience admirable au rôle peu brillant, mais utile, de rassembler des observations sur les phénomènes de la nature humaine, se bornant à tirer de ces observations les inductions rigoureuses qui en sortent sur les questions, mais sans aspirer jamais à donner de ces questions des solutions complètes et définitives. Dans cette nouvelle carrière, la philosophie écossaise s'est constamment distinguée par un bon sens parfait, un langage clair, une finesse et une sagacité rare d'observation, et une impartialité bienveillante envers toutes les opinions philosophiques, qui honore tous les individus et prouve la vérité de la méthode; car ceux-là seuls peuvent être tolérants qui sont dans les voies larges de la science. » *Préface de la traduction des Esquisses*, p. cxxxviii et suiv.

NOTE D, PAGE 429.

C'est à la sécurité qu'inspire la foi religieuse relativement à la solution des grands problèmes philosophiques, que Stapfer attribue la circonspection qui semble retenir les philosophes écossais, en quelque sorte, sur le seuil de l'anthropologie. « Je n'hésite pas, dit-il, à attribuer ce calme qui respire dans l'observation et la discussion des faits, la patience qui ne précipite rien, la sagesse qui renonce au plaisir de généraliser et qui s'astreint à une marche lente, circonspecte, uniforme; j'attribue, dis-je, cette résignation et cette réserve de l'école écossaise au sentiment religieux, à une sécurité entière sur l'issue de l'investigation, à une confiance inébranlable dans la conformité finale des travaux de la science avec les vérités fondamentales du christianisme. Comment supposer qu'un penseur se condamne à accumuler une masse de faits, à les étudier sous toutes leurs faces, à s'occuper uniquement de les classer et les compléter, à en attendre les idées qui doivent en éclore, sans la moindre inquiétude et sans se permettre d'en modifier le loyal exposé selon les besoins d'une théorie quelconque; comment concevoir dans une âme d'homme une si parfaite retenue, une absence de curiosité métaphysique, une abstinence de raisonnement préventif si complètes, s'il n'est pas d'avance désintéressé sur les dernières conséquences de ses observations, et rassuré sur les inductions que ses recherches amèneront? » *Mélanges philosophiques*, etc., t. I^{er}, p. 200.

FIN.

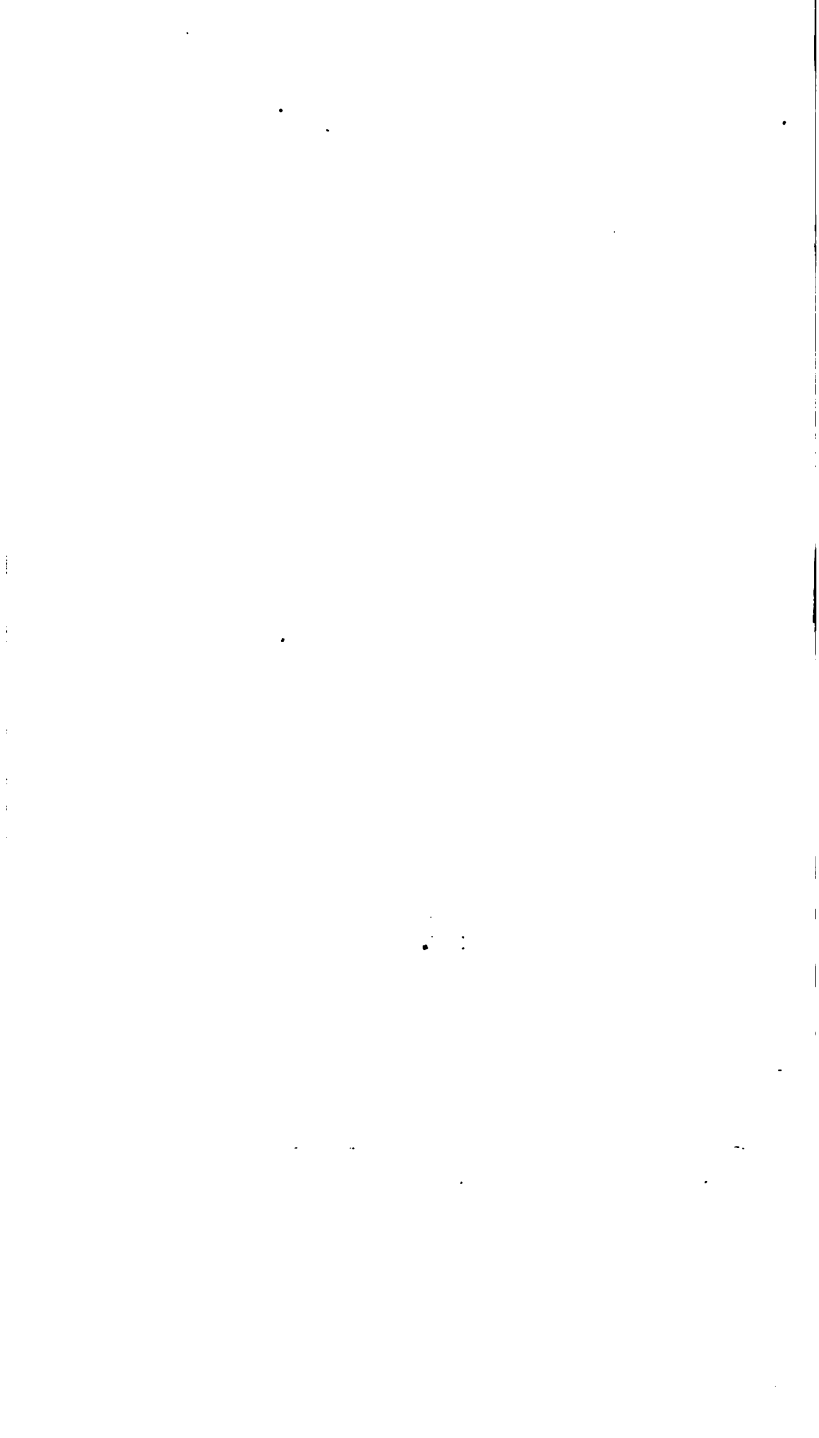


TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
AVERTISSEMENT.	V
INTRODUCTION.....	1
ESSAI I. — De la puissance active en général.	5
CHAP. I ^{er} . De la notion de la puissance active.....	<i>Id.</i>
CHAP. II. Continuation du même sujet.....	11
CHAP. III. Opinion de Locke sur l'idée de puissance. ...	12
CHAP. IV. Opinion de Hume sur l'idée de puissance. ...	16
CHAP. V. Si la puissance active peut appartenir à des êtres dépourvus de volonté et d'intelligence..	<i>Id.</i>
CHAP. VI. Des causes efficientes des phénomènes de la nature.....	26
CHAP. VII. Étendue de la puissance humaine.....	30
ESSAI II. — De la volonté.....	35
CHAP. I ^{er} . Observations sur la volonté.....	<i>Id.</i>
CHAP. II. Influence des motifs sur la volonté.....	40
CHAP. III. Des opérations de l'esprit qu'on peut appeler volontaires.....	51
CHAP. IV. Corollaires.....	63
ESSAI III. — Des principes d'action.....	67
PARTIE I^{re}. — Des principes mécaniques d'action.....	<i>Id.</i>
CHAP. I ^{er} . Des principes d'action en général.....	<i>Id.</i>
CHAP. II. De l'instinct.....	73
CHAP. III. De l'habitude.....	88
PARTIE II. — Des principes animaux d'action.....	93
CHAP. I ^{er} . Des appétits.....	<i>Id.</i>
CHAP. II. Des désirs.....	102
CHAP. III. Des affections bienveillantes en général.....	112
CHAP. IV. Des diverses affections bienveillantes.....	118

	Pages.
CHAP. V. Des affections malveillantes.	132
CHAP. VI. De la passion.	142
CHAP. VII. De la disposition.	155
CHAP. VIII. De l'opinion.	159
PARTIE III. — Des principes rationnels d'action.	162
CHAP. 1 ^{er} . Il y a dans l'homme des principes rationnels d'action.	<i>Ib.</i>
CHAP. II. De l'intérêt bien entendu.	165
CHAP. III. Tendance de ce principe.	172
CHAP. IV. Insuffisance de ce principe.	177
CHAP. V. De la notion de devoir et de celle d'obligation morale.	183
CHAP. VI. Du sens du devoir.	192
CHAP. VII. De l'approbation et de la désapprobation mo- rale.	198
CHAP. VIII. Observations concernant la conscience.	206
ESSAI IV. — De la liberté des agents moraux.	221
CHAP. 1 ^{er} . Des notions de liberté et de nécessité morale.	<i>Ib.</i>
CHAP. II. Des mots <i>cause et effet, action et puissance</i> <i>active</i>	230
CHAP. III. Causes de l'ambiguïté de ces mots.	235
CHAP. IV. De l'influence des motifs.	236
CHAP. V. Accord de la liberté et du gouvernement.	248
CHAP. VI. Démonstration de la liberté.—Premier argu- ment.	258
CHAP. VII. Second argument.	270
CHAP. VIII. Troisième argument.	275
CHAP. IX. Des arguments en faveur de la nécessité.	
CHAP. X. Continuation du même sujet.	290
CHAP. XI. De la permission du mal.	296
ESSAI V. — De la morale.	312
CHAP. 1 ^{er} . Des premiers principes de la morale.	<i>Ib.</i>
CHAP. II. Des systèmes de morale.	323
CHAP. III. Des systèmes de droit naturel.	331
CHAP. IV. Si, pour mériter l'approbation morale, une action doit être faite avec la conviction qu'elle est moralement bonne?	339
NOTES et éclaircissements.	351
APPENDICE I. — Vie de Reid.	355

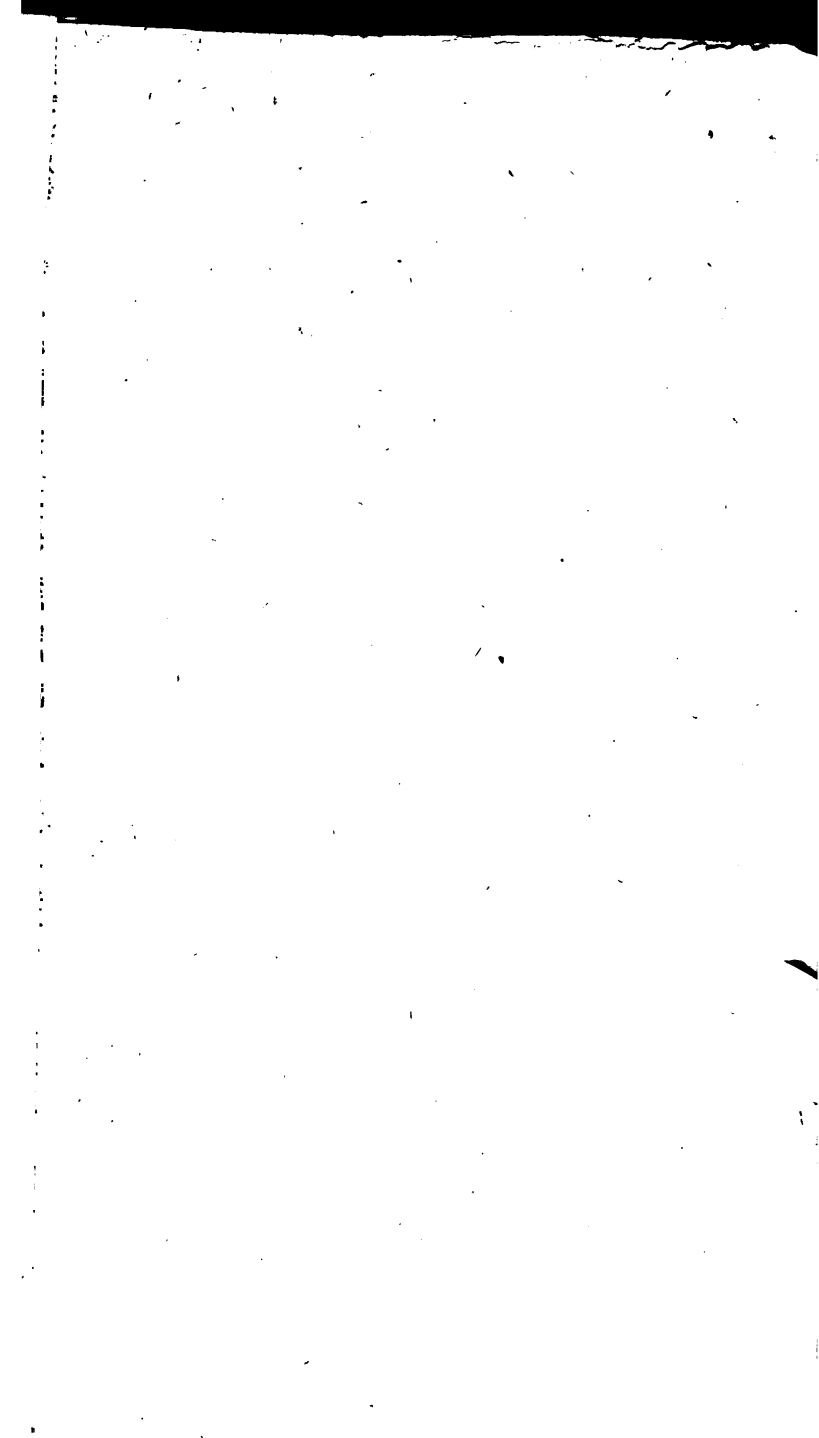
TABLE DES MATIÈRES.

439

	<i>Pages.</i>
II. Essai sur la philosophie écossaise.....	377
I. Origine de la philosophie écossaise.	382
II. Exposition et critique de la philosophie écossaise.....	395
NOTES.....	431

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

53



BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

DE LA JEUNESSE,

PUBLIÉE PAR UNE SOCIÉTÉ DE PROFESSEURS,

Et approuvée par Mgr l'Archevêque de Paris.

Sur l'Étude des facultés de l'âme :

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME, Traité du libre arbitre, et la Logique; par Bossuet. *Nouvelle édition*, augmentée d'une Introduction de l'éditeur. 1 vol. in-12.

PHILOSOPHIE DE THOMAS REID, extraite de ses ouvrages, avec une Vie de l'auteur et un Essai sur la philosophie écossaise; par l'abbé P. H. Mabire, professeur de philosophie dans l'institution de M. l'abbé Poiloup. 2 vol. in-12, formant deux séries. 7 fr.

Première série.

ESSAIS sur les facultés intellectuelles de l'homme. 1 fort vol. in-12. 3 fr. 50 c.

Seconde série.

ESSAIS sur les facultés actives de l'homme, suivis de la Vie de Thomas Reid, et d'un Essai sur la philosophie écossaise; par M. l'abbé Mabire. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 c.

Sur les fondements des connaissances humaines :

TRAITÉ des premières vérités, et de la source de nos jugements; par le P. Buffier de la Compagnie de Jésus. *Nouvelle édition*, augmentée d'une notice et de notes critiques par un professeur de philosophie. 1 vol. in-12. 2 fr. 25 c.

Sur la Logique :

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE, par Gravesande; suivie d'une Dissertation sur la certitude historique, par l'abbé de Prades. *Nouvelle édition*, augmentée de notes. 1 vol. in-12. 2 fr. 25 c.

LA LOGIQUE ou l'Art de penser (logique de Port-Royal), contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement. *Édition classique*, précédée d'une introduction, où l'on donne quelques avis pour étudier avec fruit cette logique. 1 vol. in-12. 2 fr. 60 c.

Sur la Psychologie rationnelle et sur la Théodicée :

OEUVRES PHILOSOPHIQUES du cardinal de la Luzerne. 2 vol. in-12, formant deux séries. 3 fr. 50 c.

Première série:

DISSERTATIONS SUR LA SPIRITUALITÉ DE L'ÂME, la liberté de l'homme, la loi naturelle et la certitude morale; précédées d'une Notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur. 1 vol. 1 fr. 75 c.

Seconde série.

DISSERTATIONS SUR L'EXISTENCE ET LES ATTRIBUTS DE DIEU, et sur la révélation en général. 1 vol. 1 fr. 75 c.

SOUS PRESSE.

TRAITÉ de l'existence et des attributs de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion; par Fénelon. *Nouvelle édition*. 1 vol. in-12.

OEUVRES PHILOSOPHIQUES DE DESCARTES. *Édition classique*. 1 vol. in-12.

